NG

EHRE
KRATES

Ph. U. 136 k

<36606637100018

<36606637100018

Bayer. Staatsbibliothek

BIBLIOTHECA
REGIA

DIE

LEHRE DES SOKRATES

ALS

SOCIALES REFORMSYSTEM

NEUER VERSUCH ZUR LÖSUNG DES PROBLEMS DER SOKRATISCHEN PHILOSOPHIE

VON

Prof. Dr. **AUGUST DÖRING**
Gymnasialdirektor a. D. und Privatdocent der Philosophie an der Berliner Universität

MÜNCHEN 1895
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK.

BIBLIOTHECA
REGIA

Alle Rechte vorbehalten.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorrede.

Der Zustand, in dem sich das Problem der sokratischen Lehre noch immer befindet, ist einigermassen beschämend für die Geschichte der Philosophie und die gesamte Geschichtswissenschaft überhaupt. Eine nähere Begründung dieses Satzes liefert der zweite Abschnitt der Einleitung vorliegender Schrift. Die vorliegende Arbeit nun macht den Versuch, das Problem der Sokratik auf neuem Wege und nach einer bisher noch nicht versuchten Methode seiner Lösung entgegenzuführen, den Lehrbegriff des Sokrates nach seiner wahren Eigenart und in seinem systematischen Zusammenhange in ganz neuer Weise zu ermitteln und zu formulieren.

Sie geht dabei von einer doppelten Voraussetzung aus, deren Richtigkeit sie zu erhärten sucht:

1. Xenophons Memorabilien sind die einzige Quelle, auf die wir dafür angewiesen sind. Sie sind der Intention, wie der Ausführung nach eine objektiv historisch gehaltene Quelle und die einzige derartige, die wir besitzen. Sie sind eine nach streng einheitlichem Plane entworfene und durchgeführte Apologie des Sokrates, die schon als solche den historischen Boden nicht verlassen durfte. Meine Auffassung steht hier in vollem Gegensatze zu den Ge-

schicken, die durch die neuere Kritik dieser Schrift bereitet worden sind und namentlich auch zu der augenblicklich Mode gewordenen Theorie von dem nicht historischen, sonderu lehrhaften Charakter der Memorabilien.

2. Xenophon hat aber den sokratischen Gedankenkreis nicht in seinem systematischen Zusammenhange und Aufbau zur Darstellung gebracht. Daran hinderte ihn schon die Anordnung seiner Schrift nach ziemlich äusserlichen apologetischen Gesichtspunkten; mehr noch aber sein Unvermögen, die sokratische Lehre im ganzen als einheitliches System und die feineren Begriffe und Gedankenzusammenhänge im einzelnen mit genügender Schärfe zu erfassen. So kommt es, dass die das Ganze bestimmende und zur Einheit zusammenfassende politisch und sozial reformatorische Grundtendenz in seiner Darstellung nur versteckt durchschimmert und dass nicht durch blosse Auszüge und Zusammenstellungen aus der xenophontischen Schrift, sondern nur durch ein die tiefer liegenden Einheitsbeziehungen aufspürendes und ergänzendes Verfahren aus ihr das sokratische Lehrsystem gewonnen werden kann.

Um nun dies Verfahren durchzuführen, waren vornehmlich zwei Gruppen von Operationen erforderlich:

1. Gegenüber den unzulänglichen und vielfach irrigen Vorstellungen, die noch über die Intention, den Aufbau und Gedankeninhalt der Memorabilien herrschen, musste die vorstehend formulierte Anschauung über ihren Charakter eingehend begründet und ihr Gedankengehalt in seinem genuinen Zusammenhange vollständig vorgeführt werden. Dies ist im ersten Hauptteil mit einer bis

dahin niemals unserer Schrift zu gute gekommenen Genauigkeit versucht worden.

2. Auf dieser Grundlage mussten dann ferner die in der Schrift teilweise nur unbewusst und in vereinzelten Zügen zu Tage tretenden Prinzipien des sokratischen Gedankensystems hervorgesucht und nach diesen Prinzipien sodann das in ihr vorliegende Material in seinen natürlichen systematischen Zusammenhang gebracht werden. Dies war die Aufgabe des zweiten Hauptteils.

Ein dritter Hauptteil sucht dann hauptsächlich durch pragmatische Einreihung des so gewonnenen Lehrsystems in den Zusammenhang der philosophischen Gedankenentwicklung eine weitere Bestätigung für die Geschichtlichkeit desselben zu gewinnen.

Es wird also hier im Grunde die bekannte Schleiermacher'sche Frage: Was muss Sokrates ausser dem von Xenophon Berichteten noch gewesen sein? so gewandt: Können nicht trotz der augenfälligen Mängel der xenophontischen Darstellung aus ihr die Grundlinien eines des Sokrates würdigen Systems gewonnen werden? und die bejahende Antwort besagt: Sokrates ist nicht, wie eine weniger tief eindringende Benutzung der Memorabilien ihn unvermeidlich erscheinen lassen muss, der Begründer einer allgemein menschlich gedachten Morallehre; er ist ein auf unmittelbare aktuelle Verbesserung der gesamten gesellschaftlichen, vornehmlich aber der politischen Zustände Athens ausgehender idealer Gesellschaftsreformer und als solcher der hauptsächlichste Anfänger und Anstossgeber für die sozialen Reformbestrebungen des vierten Jahrhunderts,

wie sie neuerdings von Pöhlmann (Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I. München 1893) so nachdrücklich, scharfsinnig und geistvoll, wenn gleich einseitig geschildert worden sind (vergl. meine Recension des Pöhlmann'schen Buches in Nr. 29 der „Wochenschrift für klass. Philologie" 1894).

Ich hege nicht die Meinung, die gestellte Aufgabe nach allen Richtungen in völlig befriedigender Weise erledigt zu haben. Die Fähigkeit des Einzelnen zum Eindringen in ein neues Problem hat eine Grenze, jenseits deren sie wenigstens zeitweilig erlahmt. Ich hoffe aber wenigstens den Weg gewiesen und teilweise gebahnt zu haben, auf dem das verzwickte und von Anfang an verdunkelte Problem der Sokratik zur einzig möglichen Lösung gebracht werden kann. Es bleibt die Aufgabe bestehen, einesteils durch noch detailliertere Prüfung des Gedankengehalts der Memorabilien — besitzen wir doch ausser dem grösseren Kühner, der den Stempel der Unzulänglichkeit zu deutlich an der Stirn trägt, keinen wissenschaftlichen Kommentar zu der Schrift! — die gewonnenen Resultate zu befestigen und zu vertiefen, vielleicht auch zu modifizieren, anderenteils durch vertiefte Erkenntnis der an Sokrates sich anschliessenden Entwicklung der Philosophie neue Bestätigungen zu liefern. Möchten Nachfolger diese Bahn betreten und so das hier nur im Grundriss Entworfene in allen Teilen zu einem ausgeführten Bau vollenden!

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung S. 1–83. Seite

1. Das Interesse an der Lehre des Sokrates 1
2. Die hauptsächlichsten Ansichten über die Lehre des Sokrates 5
3. Sokrates als systematischer Denker 48
4. Plato als Quelle für die Lehre des Sokrates . . . 51
5. Die Memorabilien als Quelle für die Lehre des Sokrates . 58
6. Verfahren und Haupteinteilung 80

Erster Hauptteil. Disposition und Gedankengehalt der Memorabilien S. 84–344.

Einleitung (I. 1, 1) 84

A. Der ursprüngliche Bestand der Schrift S. 87–289.

I. Die Abwehr der Anklage (I. 1 u. 2, 1—8) S. 87—111.

1. Abwehr der Anklage auf Religionsneuerung (I. 1, 2—20) . 87
2. Abwehr der Anklage auf Jugendverderb (I. 2, 1—8) . . 99
3. Der in I. 2, 9—61 auftretende Ankläger 103
4. Der Schlussabschnitt der Abwehr (I. 2, 62—64) . . . 109

II. Die positive Rechtfertigung S. 111–289.

1. Die Übergangsformel zur positiven Rechtfertigung (I. 3, 1) 111
2. Das heilsame Wirken durch die That (I. 3, 2—14) . . 112
3. Übergang zum heilsamen Wirken durch die Unterredungen (I. 4, 1) 119
4. Das heils. Wirken der sokrat. Unterredungskunst in Bezug auf relig. Überzeugungen (I. 4, 2 –19) 121
5. Übergang zu den übrigen Arten des heils. Wirkens durch Unterredungen (I. 5, 1) 126
6. Die Gruppen des I. 5—IV. 7 dargestellten Wirkens . . 128

Erste Gruppe. Reden über Enthaltsamkeit (I. 5 u. 6, II. 1).

1. Die Rede I. 5 130
2. Die Unterredungen mit Antiphon I. 6 133
3. Die Unterredung mit Aristipp über Enthaltsamkeit II. 1 . 137

Seite

Zweite Gruppe. Reden über die Erfordernisse zur Bekleidung von Staatsämtern (I. 7, III. 1—7).
1. Die Ausführungen über Scheintüchtigkeit I. 7 als Übergang zu III. 1—7 149
2. Die Ausbildung zum Feldherrn III. 1 153
3. Das letzte Ziel der Feldherrnthätigkeit III. 2 . . . 155
4. Die Obliegenheiten des Reiteranführers III. 3 . . . 156
5. Zum Feldherrn gehört nicht sowohl persönliche Tapferkeit, als die Fähigkeit zu organisieren III. 4 158
6. Gespräch mit dem jüngeren Perikles III. 5 159
7. Sokrates weist einen jugendlichen Streber auf die Vorbedingungen der staatsmännischen Laufbahn hin III. 6 . 166
8. Wider die Blödigkeit als Hindernis staatsmännischer Bethätigung III. 7 170
Dritte Gruppe. Das Verhalten des Sokrates gegenüber den Versuchen, ihn durch verfängliche Fragen in Verlegenheit zu bringen (III. 8 u. 9) . . 171
1. Der Begriff des ἀγαθόν (8, 1—3) 172
2. Der Begriff des καλόν (§ 4—7) 174
3. Das καλόν bei Bauwerken (8, 8—10) 176
4. Eine versuchende Frage in Betreff der Tapferkeit (9, 1—3) 177
5. Das Verhältnis der Weisheit zur Sophrosyne (9, 4—7) . 179
6. Vier dem Widerspruch ausgesetzte Begriffsbestimmungen (9, 8—15) 188
Vierte Gruppe. Sokrates nützte den Vertretern verschiedener Berufe durch Hinweis auf die richtige Zweckbeziehung ihres Thuns (III. 10 u. 11) . 191
Fünfte Gruppe. Allerlei Einzelzüge für die heilsame Wirkung der sokratischen Reden (III. 12—14) 199
Sechste Gruppe. Das pädagogische Verfahren des Sokrates (IV. 1—7).
1. Übergang und erste Stufe des pädagogischen Verfahrens: die Auswahl der Tauglichen (IV. 1, 1 u. 2) . . . 203
2. Zweite Stufe: die protreptische Behandlung der Ausgewählten (IV. 1, 3—2 zu Ende) 206
3. Der Grundplan des sokratischen Erziehungswerks (IV. 3, 1) 220
4. Die Anleitung zur Frömmigkeit (IV. 3, 2—18) . . . 222
5. Die Anleitung zur Gerechtigkeit (IV. 4) 234
6. Die Anleitung zur praktischen Leistungsfähigkeit (IV. 5) . 247
7. Die Anleitung zur dialektischen Tüchtigkeit (IV. 6) . . 261

Seite

8. Die Anleitung zur Handlenstüchtigkeit (IV. 7) 269
9. Die sokratischen Kardinaltugenden 274
10. Euthydemos 276
Das Schlusskapitel der Memorabilien IV. 8 . . . 280

B. Die Zusätze der zweiten Redaktion I. 2, 9–61; II. 2–10. S. 290–344.

1. Die neu auftretenden Begründungen des zweiten Anklagepunktes 290
2. Xenophons Entgegnung auf den ersten Anklagegrund (I. 2, 10 f.) 293
3. Entgegnung auf den zweiten Anklagegrund (I. 2, 13—48) 295
4. Entgegnung auf den dritten Anklagegrund (I. 2, 50) . . 311
5. Entgegnung auf den vierten Anklagegrund (I. 2, 53—55) . 312
6. Entgegnung auf den fünften Anklagegrund (I. 2, 57 u. 59–61) 314
7. Der den neuen Anklagegründen entsprechende Teil der positiven Rechtfertigung im allgemeinen (II. 2—10) . . 316
8. Die Pflichten gegen die Mutter (II. 2) 319
9. Empfehlung der brüderlichen Eintracht (II. 3) . . . 323
10. Drei Gespräche über die Freundschaft (II. 4—6) . . 327
11. Vier Beispiele für seine Empfehlung der erwerbenden Arbeit (II. 7–10) 338

Zweiter Hauptteil. Das aus den Memorabilien zu gewinnende Gedankensystem S. 345–537.

Einleitung 345

I. Abschnitt. Tiefe und Vollständigkeit der Wiedergabe des sokratischen Gedankensystems in Xenophons Verteidigung S. 346–360.

1. Sie ist in dieser Beziehung keine ideale Verteidigung . 346
2. Trotzdem geht Xenophon inhaltlich auf die tiefere Seite im Wesen des Sokrates ein 351

II. Abschnitt. Das System selbst S. 360—537.

1. Der Grundgedanke der sokratischen Lehre 360
2. Vorbemerkungen zur genaueren Ausführung . . . 385
3. Das arbeitende Volk 387
4. Die Eudaimonie Aller 392
5. Der *καλὸς κἀγαθός* 398
6. Die verschiedenen Bedeutungen von *ἀρετή* 415
7. Die Sophrosyne 418
8. Die Weisheit als Erkenntnis der wahren sittlichen Vorschrift 429
9. Die Frömmigkeit 437
10. Die Gerechtigkeit 449

Seite

11. Die Tapferkeit 459
12. Die Enthaltsamkeit 461
13. Die Qualitäten des μηχανικός 476
14. Die Anforderungen zu den besonderen Ämtern und Verrichtungen 484
15. Die Verwirklichung der Qualitäten der wahren Leiter. Übersicht 487
16. Die Naturanlage zur Herrschertüchtigkeit 491
17. Die ausschliesslich individualeudämonistische Grundrichtung des menschlichen Begehrens 494
18. Die Glückseligkeit der Herrschenden 498
19. Lernen und Üben 512
20. Die Stellung der Persönlichkeit des Sokrates in seinem System 519

Dritter Hauptteil. Die Geschichtlichkeit dieses Systems

S. 538--610.

Einleitung 538
1. Die innere Glaubwürdigkeit 540
2. Direkte äussere Zeugnisse, abgesehen von Aristoteles und den Peripatetikern 543
3. Das Zeugnis des Aristoteles und der Peripatetiker . . 553
4. Das Hineinpassen in die Zeitverhältnisse. Verwandte Bestrebungen bei anderen Zeitgenossen 564
5. Etwaige Spuren der Sokratik bei den unmittelbaren Schülern ausser Plato 574
6. Spuren bei Plato und der alten Akademie 590
7. Spuren bei den nachplatonischen Schulen 600
8. Ergebnis 607
Anhang. Die Memorabilien als Schullektüre . . . 611

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MUENCHEN

Einleitung.

I. Das Interesse an der Lehre des Sokrates.

Dass der Lehre des Sokrates eine absolute Bedeutung auf Grund einer in ihr ein für alle Male geleisteten klassisch vollendeten Darstellung eines theoretischen Wahrheitsmomentes, auf die einfach verwiesen zu werden brauchte, nicht zukommt, das ergiebt sich schon aus der unzweifelhaften Thatsache, dass er selbst nicht das Bedürfnis verspürte, durch schriftstellerische Fixierung seine Gedanken auf die Nachwelt zu bringen und dass wir demgemäss zunächst nicht einmal eine authentische Quelle der Information über sein Gedankensystem besitzen. Da die sokratische Gedankenwelt nirgends in systematischer Form zu Tage tritt, hat sie auch als System nicht direkt wirksam werden und unmittelbar den geistigen Besitz der Menschheit vermehren können. Offenbar war für Sokrates der Gedankengehalt der Lehre nur ein Hilfsmittel und Werkzeug, vermittelst dessen er praktische Ziele verfolgte und so ist er denn als Bestandteil, Anregungsmittel, Ferment in die Gedankenwelt seiner Schüler übergegangen und also nur indirekt dem allgemeinen geistigen Besitzstande zu gute gekommen. Es kann jedoch aus der Thatsache der Nichtaufzeichnung nicht mit Schopenhauer geschlossen werden, dass es ihm an einem Gedankeninhalt von irgend welcher philosophischen Bedeutung gefehlt habe, sondern nur, dass er auf das Wirken für unmittelbare Ziele mehr Gewicht legte, als auf die authentische Überlieferung seiner Einsichten an die Nachwelt.

Ob Sokrates überhaupt auf irgend welche in der Menschheit als Gemeingut vorhandene Erkenntnisse ein Prioritätsrecht hat, kann, da er sich ein solches etwaiges Recht nicht durch Aufzeichnung seiner Gedanken gesichert hat, von vornherein nicht ausgemacht werden. Wohl aber kann von vornherein behauptet werden, dafs der Frage nach dem seinem Wirken zu grunde liegenden Zusammenhange von Überzeugungen ein sehr starkes und universelles Interesse entgegenkommt. Und zwar ist dies Interesse einesteils ein allgemein menschliches, gemütliches, anderenteils ein spezifisch historisch-pragmatisches.

Das allgemein menschliche Interesse beruht auf der sozusagen universalhistorischen Popularität der Persönlichkeit und ihres Schicksals. Ein edler, sympathischer, harmloser, mit allerlei originellen Zügen ausgestatteter Charakter durch unbegreifliche Verblendung dem grausamen Schicksale des Märtyrertodes überliefert: so lebt sein Bild im allgemeinen, bis in die tiefsten Schichten des Volkes hinabreichenden Bewusstsein der Kulturmenschheit. Wem wäre es nicht von Interesse, auch die Überzeugungen, die eine solche Persönlichkeit beseelten, die Lehren, durch die sie wirkte, zu kennen?

Das historisch-pragmatische Interesse bezieht sich auf den Entwicklungsgang der Philosophie. Die vorsokratische Philosophie hat zwar auch gewisse pragmatische Zusammenhänge und in ihren späteren Stadien gewisse bestimmende Einflüsse hervorragender Gedanken auf die unmittelbar nachfolgenden Systeme; sie wirkt sogar auch auf die nachsokratische Philosophie durch vielfache Aufnahme ihrer Gedanken hinüber. Xenophanes, Pythagoras und Heraklit werden durch die Milesier pragmatisch beeinflusst: die eleatische Lehre von der Unveränderlichkeit des Seienden wirkt bestimmend auf Empedokles, Anaxagoras und den Atomismus; andrerseits werden die megarische Schule, Plato, die Stoa und der Epikureismus durch Herübernahme vorsokratischer Philosopheme stark beeinflusst. Nirgends aber in der ganzen Geschichte der Philo-

sophie zeigt sich ein so augenfälliger und intensiver pragmatischer Zusammenhang, wie zwischen dem Wirken des Sokrates und fast der gesamten nachsokratischen Epoche der griechischen Philosophie. Sokrates ist der Einheitspunkt, von dem fast alle bedeutenderen nachsokratischen Erscheinungen direkt oder indirekt ihren Ausgang nehmen, auf den die meisten Entwicklungslinien als auf ihren Ausgangspunkt zurückweisen. Die Schulen des Aristipp, Antisthenes und Euklid weisen durch das direkte Schülerverhältnis ihrer Stifter auf Sokrates zurück: Plato ist nicht nur persönlicher Schüler, sondern hat auch noch durch die Rolle, die er in seinen Schriften dem Sokrates zuweist, der Abhängigkeit seiner philosophischen Entwicklung von diesem einen signifikanten Ausdruck gegeben. Von der cyrenaischen Schule ist der Epikureismus beeinflusst, von der cynischen die Stoa, von der megarischen durch das Mittelglied der elischen der Pyrrhonismus, von Plato stammt die Akademie in allen ihren Wandlungen, die peripatetische Schule und der Neuplatonismus. Aber auch aufser diesem indirekten Abhängigkeitsverhältnis zeigen sich wenigstens bei der überwiegenden Mehrzahl der zuletzt genannten Schulen Spuren einer direkten Beeinflussung durch die Sokratik. Vom Stifter der Stoa berichtet Diogenes Laertius (VII, 24, 31 f.) in mehreren Versionen die erste Anregung des philosophischen Interesses durch die Lektüre von Schriften der sokratischen Schule, insbesondere von Xenophons Memorabilien: die Pyrrhoneer führten wenn auch nicht Sokrates, so doch Plato unter den Vorläufern ihrer Skepsis auf (Diog. L. IX, 72, vergl. Sext. Empir. adv. Math. VII. 264); Aristoteles erkennt dem historischen Sokrates in deutlicher Unterscheidung vom platonischen mehrere philosophische Verdienste zu und setzt sich in der nikomachischen Ethik mit einer, wenn auch nur vermeintlichen, ethischen Grundlehre desselben auseinander und selbst Epikur, der alle seine Vorgänger um so intensiver und systematischer schmäht und

herabsetzt, je mehr er ihnen verdankt, beweist eben durch die gegen Sokrates gerichteten Schmähungen eine direkte Beeinflussung durch denselben. Eine direkte Nachwirkung des unmittelbar Sokratischen beweist ferner schon die Nachahmung der Nichtaufzeichnung der Lehre und die Verlegung des Schwerpunktes der Wirksamkeit in das Wirken von Person zu Person bei einer ganzen Reihe der späteren Philosophen. Hierher gehören Pyrrho, die Akademiker Arkesilaos und Carneades, die Stoiker Musonius und Epiktet. Ebenso beweisen auch die zahlreichen Äusserungen Ciceros über Sokrates (zusammengestellt bei Gedicke, Ciceronis historia philosophiae 1782 S. 82—98) bei all ihrer Vagheit der Vorstellungen von der historischen Stellung des Sokrates, bei aller Confundierung des historischen Sokrates mit dem der platonischen Dialoge doch die in ihm und seinen Gewährsmännern lebende hohe Schätzung des Sokrates als Ausgangspunkt der philosophischen Entwicklung. Er nennt ihn nicht nur den Vater der Ethik (a Socrate omnis, quae est de vita et moribus philosophia manavit Tusc. III. 4, 8) womit auch die bekannten Stellen Tusc. V. 4. 10 und Akad. I. 4, 15 übereinstimmen, die ihn als den Urheber des Übergangs der Philosophie von der kosmischen Forschung zur Ethik preisen, er nennt ihn Fin. II. 1 geradezu den Vater der Philosophie (qui parens philosophiae iure dici potest). Noch in den späteren Jahrhunderten wurden Apologieen des Sokrates verfasst. So, abgesehen von Demetrius Phalereus, von Libanius. Apuleius bemerkt (Metamorph. X p. 252 Bip.), dass noch zu seiner Zeit ausgezeichnete Philosophen mit der höchsten Verehrung sich an Sokrates anschlossen und im eifrigen Streben nach Glückseligkeit auf seinen Namen schwören. Und selbst noch bei den Neuplatonikern finden wir eine Pietät für Sokrates, die geradezu die Formen des Kultus annimmt. Porphyrius hatte ihn in seiner Philosophiegeschichte eingehend, wenn auch nach den erhaltenen Fragmenten zu urteilen, nicht gerade sehr

lobend behandelt (Porphyr. opera selecta ed. Nauck 1886 S. 8 ff.), berichtet jedoch im Leben Plotins Kap. 2, dass in der Schule Plotins die Geburtstage des Plato und Sokrates durch Opfermahl und Reden der Schüler gefeiert wurden, und nach Marinus, Leben des Proklos X., ruhte der junge etwa zwanzigjährige Proklos, als er um 430 nach Athen kam, auf dem Wege zur Stadt ermüdet, ohne es zu wissen, am Σωκρατεῖον und trank aus der πηγὴ τῆς Σωκράτους στήλης. Als er die Bedeutung des Ortes erfuhr, erkannte er darin ein Omen (σύμβολον); er erhebt sich und verrichtet seine Andacht (προςκυνεῖ).

So ist das Wirken des Sokrates der einheitliche Ausgangspunkt fast für das Ganze dieser Entwicklung und somit ist ohne Kenntnis der Lehre des Sokrates der pragmatische Zusammenhang derselben unverständlich. Ohne sichere und genaue Kenntnis der Sokratik kann es keine zutreffende Darstellung der Geschichte der antiken Philosophie geben.

2. Die hauptsächlichsten Ansichten über die Lehre des Sokrates.

Besitzen wir nun von dieser der Kenntnis so würdigen Lehre ein gesichertes Wissen? Geben unsre Darstellungen ein übereinstimmendes, deutliches und geschichtlich gegründetes Bild derselben? Können wir eine befriedigende Antwort erteilen auf die Frage: Was lehrte Sokrates und auf welchen Leistungen beruht seine Bedeutung als Philosoph? Es liegt hier ein seltsamer Thatbestand vor. Beim grösseren Publikum der Gebildeten steht die Klarheit der wirklich vorhandenen Vorstellungen in umgekehrtem Verhältnis zu der vermeintlichen Vertrautheit mit dem anscheinend völlig trivialen

Gegenstande. Von diesem Gegenstande, von dem man sich wegen seiner angeblichen Abgegriffenheit gelangweilt wegwendet, gibt es in Wirklichkeit im weiteren Kreise nur völlig vage und nichtssagende Vorstellungen. Dies ist aber schon ein Symptom, dass auch in den Fachkreisen eine übereinstimmende, scharfumrissene Auffassung der philosophischen Leistung des Sokrates nicht existiert. Und in der That herrscht bei den Historikern der Philosophie weder Einstimmigkeit noch sichere Fundierung der Auffassungen. Dass hier ein noch ungelöstes Problem der Forschung vorliegt, beweist schon die ungeheure Differenz der über das Triviale hinausgehenden und eine bestimmtere Auffassung erstrebenden Darstellungen, die zeigt, dass an der betreffenden Conception die irgendwie bestimmte Subjektivität des Darstellenden mehr Anteil hat, als die zur Einhelligkeit des Urteils nötigende objektiv historische Sachlage, beweist aber noch entschiedener eine kritische Prüfung der historischen Grundlagen der betreffenden Ansichten, die sich leicht als nicht hinlänglich tragfähig erweisen.

Diese Subjektivität der Auffassung ist aber teils wieder mehr individuell, teils beruht sie auf Zeitströmungen und Zeitrichtungen. Es geht bei jedem nicht ganz plan- und zweifellos vorliegenden historischen Gegenstande so: Je unsicherer und schwerer zu gewinnen die objektiv historischen Data sind, um so abhängiger wird die Auffassung von dem einen oder anderen dieser subjektiven Faktoren. Das ist aber gerade in hervorragendem Masse das Geschick der Gestalt des Sokrates gewesen. Wie ein Vorwurf der Malerei von Künstlern verschiedener Zeitalter, Stilarten, Geschmacksrichtungen und Individualitäten im freien Walten der Phantasie in fast komisch wirkender Weise verschiedenartig ausgestaltet wird, so wechselt die Darstellung des Sokrates in fast lächerlicher Weise nach den subjektiven Impulsen. Je freier aber das Walten der Phantasiethätigkeit ist, desto grösser ist die Gleichgiltigkeit gegen die historischen Grundlagen, desto unsicherer und ver-

kehrter das methodische Verhalten zur Abschätzung der Quellen, desto ungeordneter und sorgloser die Quellenbenutzung.

Die nachfolgende Übersicht über eine Reihe besonders charakteristischer Auffassungen der sokratischen Lehre wird diese beiden Gesichtspunkte, das Verhältnis zu den Quellen und den subjektiven Faktor, vornehmlich ins Licht zu stellen bemüht sein und zwar wird sie den der Quellenbenutzung voranstellen.

Werfen wir hier zunächst einen flüchtigen Blick auf die historische Würdigung der Sokratik im späteren Altertum, so finden wir da nirgends einen ernstlichen Versuch, die Lehre des historischen Sokrates festzustellen. Von Ciceros Auffassung war schon im ersten Kapitel die Rede. Er wirft häufig den historischen Sokrates mit dem der platonischen Dialoge zusammen und kommt in Bezug auf die Lehre nicht über einige vage Allgemeinheiten hinaus; im Übrigen bringt er nur einige mehr den Charakter als die Lehre kennzeichnende Anekdoten. Auch bei Diogenes Laertius (II. § 17—47) steht die Quellenbenutzung auf dem denkbar tiefsten Niveau; abgesehen von allerlei sonstigem Anekdotenkram bringt er § 20 und 26 den feindseligen Klatsch der Peripatetiker von Sokrates als Wucherer und Bigamist und die Vorgänge in Platons Theätat, Euthyphron und Lysis sind ihm (§ 29) ebenso gut Begebenheiten aus dem Leben des Sokrates, wie die in den Memorabilien (II, 2 und III. 6 f.) berichteten Unterredungen mit Lamprokles, Glaukon und Charmides. Ein doxographischer Abschnitt fehlt gänzlich; das Berichtete ist ein wüstes Sammelsurium, in dem Biographisches und Charakterologisches ohne jede Anordnuug bunt durcheinander steht und bei Letzterem wieder die widersprechendsten Züge, Compromittierendes und Ehrenvolles, friedlich nebeneinander auftreten.

Unter den Neueren hat Stanley (The History of Philosophy 1655) nach Bruckers Zeugnis (I. S. 556 Anm.) die

sokratische Lehre hauptsächlich nach den platonischen Dialogen dargestellt, also ein völlig ungeschichtliches Bild geliefert.

Diesen Fehler in der Quellenbenutzung nun will Brucker (Historia critica philosophiae, 2. Auflage 1767) vermeiden. Er geht von der seltsamen Voraussetzung aus, Plato habe den Schein erwecken wollen, als überliefere er die echte sokratische Lehre, und zwar in der Absicht, um seine eigene Lehre durch die Autorität der sokratischen zu stützen. In Wirklichkeit sei jedoch seine Lehre durch Aufnahme von pythagoreischen, eleatischen und heraklitischen Elementen eine durchaus andere geworden und er daher als Quelle für die Lehre des Sokrates durchaus nicht zu benützen (S. 523, 556, 558, 562). Er erklärt z. B. S. 563 auch die Argumentationen des platonischen Phädo für die Unsterblichkeit, trotzdem er diese Lehre seinem Sokrates vindicieren möchte, für unsokratisch. Dagegen sei Xenophon, vornehmlich in den Memorabilien, eine durchaus lautere und zuverlässige Quelle, der er daher vornehmlich folgen will. Uebrigens benutzt er S. 568 auch den Oeconomicus als durchaus historische Quelle. In der Durchführung dieses Princips der Quellenbenutzung ist er aber keineswegs consequent. So folgt er in der Schilderung der Argumentationsweise des Sokrates, die er wissenschaftlich sehr hoch stellt, hauptsächlich Cicero, ohne zu merken, dass dessen Darstellung dieses Punktes hauptsächlich auf den platonischen Dialogen beruht; ja er beruft sich hier selbst direkt auf die platonischen Dialoge (S. 531 f.). Ebenso figurieren bei ihm als Zeugen für sokratische Lehrpunkte häufig Cicero, Stobäus, Diog. Laertius, Clemens Alexandrinus und Andere.

In der Darstellung der Lehre selbst ist er nüchtern und sachlich. Ein erhebliches subjektives Element der Auffassung tritt bei ihm noch nicht hervor. Dies ist aber nicht die Folge vollendeter historischer Objektivität, sondern seiner noch auf primitiver Stufe stehenden historischen Kunst, die das Bedürfnis

einer einheitlichen Auffassung noch nicht empfindet. So kommt denn seine Darstellung nicht über ein ganz äusserliches Verfahren hinaus. Er ordnet die Lehre nach gewissen nicht aus dem Stoffe selbst abgeleiteten Locis, Lehre von Gott, von den Geistern (wo die Götter untergebracht werden) von der Seele, von der Moral, vom Haushalt und vom Staate, und unter jedem dieser Loci stellt er ganz zusammenhangslos eine grosse Zahl von einzelnen Lehrsätzen auf, die zum Teil blosse, aus Stobäus und Anderen entlehnte Sentenzen sind. Ein einheitliches systematisches Ganzes kommt dabei nicht zu Tage.

Ein sehr stark ausgeprägtes subjektives Element wurde in die Auffassung der sokratischen Lehre hineingetragen durch die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts, die in der Erscheinung des Sokrates einen besonders deutlichen Beweis für die deistische Theorie von der Vernunftreligion mit ihren Dogmen Gott, Tugend, Unsterblichkeit als der Urreligion der Menschheit erblickte. Als vermeintlich deutlichster Beweis, dass diese Natur- oder Vernunftreligion, wie Leibniz in der Theodicee sagt, immer die Religion der Weisen gewesen sei, wurde Sokrates eine bevorzugte Lieblingsfigur dieser Richtung in England sowohl wie in Deutschland.

Ein charakteristisches Specimen dieser Auffassung liefert Moses Mendelssohn in der Einleitung zu seinem Phädon (zuerst erschienen 1767), die vom „Leben und Charakter des Sokrates“ handelt. Er erklärt, hauptsächlich aus Cooper, Life of Socrates, London 1750 geschöpft, jedoch auch die Quellen zu Rate gezogen zu haben. Dies Cooper'sche Leben des Sokrates habe ich nicht einsehen können, es scheint jedoch identisch zu sein mit demjenigen, vom dem 1752 zu Amsterdam ohne Nennung des Autors des Originals eine französische Übersetzung unter dem Titel La vie de Socrate, traduitte de l'Anglois erschien. Jedenfalls ist das Kaliber das gleiche. Ein deutliches, prinzipielles Verhältnis zu den Quellen ist bei Mendelssohn nicht ersichtlich; er nimmt eben das seiner

Fassung Gemässe, wo er es findet. Plato anlangend identifiziert er zwar die in dessen Phädo vorgetragenen Lehren nicht mit denen des historischen Sokrates und erklärt sogar ausdrücklich, dass Plato „die lange und heftige Deklamation wider den Körper und seine Bedürfnisse mehr im Geiste des Pythagoras, als seines Lehrers geschrieben zu haben“ scheine, dagegen benutzt er die Apologie und den Krito als historische Quellen und schreibt auch die Ausführungen der Republik über die im Mythos den Göttern zugeschriebenen „Schwachheiten, Ungerechtigkeiten, schändlichen Begierden und Leidenschaften“ dem Sokrates selbst zu.

Über die Lehre des Sokrates spricht sich Mendelssohn nicht zusammenhängend aus. Doch erfahren wir, dass in ihm „die Unverletzlichkeit der Pflichten gegen den Schöpfer und Erhalter der Dinge, den er durch das unverfälschte Licht der Vernunft auf eine lebendige Art erkannte“, mächtig wirkte, und dass Sokrates sich in die eleusinischen Mysterien, in denen die Lehren der wahren natürlichen Religion mitgeteilt wurden, deshalb nicht einweihen liess, um diese Geheimnisse ungestraft ausbreiten zu können. Demgemäss erscheinen ganz nach der Analogie des 18. Jahrhunderts als die Gegner des Sokrates als des Mannes der rechten Mitte die Vertreter der beiden entgegengesetzten Extreme, einerseits die religionslosen und unmoralischen Sophisten, andrerseits die fanatischen oder heuchlerischen Priester als die Vertreter des alten Aberglaubens. Beide haben sich gegen ihn zu einer „geschlossenen Partei“ verbündet, „der kein Mittel, ihm zu schaden, zu niederträchtig war“. Diese Gegnerschaft hat denn schon 424 Aristophanes zur Abfassung seiner Wolken gewonnen, oder, wie man gar geglaubt hat, gemietet, um, „wenn der Streich gelänge, ein Mehreres zu wagen“. Sie lässt dann nicht ab, bis es endlich, ein Vierteljahrhundert weiter, gelingt Sokrates in den Tod zu treiben.

Ganz von denselben unhistorischen Voraussetzungen der

Aufklärung beherrscht und ganz ebenso wenig das geschichtliche Detail berücksichtigend wie Mendelssohn, zeigt sich J. A. Eberhard in seiner vielgenannten Schrift „Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden“, soweit dieselbe überhaupt von Sokrates handelt. Dies ist aber nur in einem sehr kleinen Bruchteil der Fall, nämlich in der 2. Auflage, die 1776 und 78 in zwei Bänden herauskam -- die erste erschien 1772 — in Band I. von S. 446—512. Auch hier tritt uns der monotheistisch fromme und tugendhafte Weise der Aufklärung entgegen, der überdies gegen die päderastischen und sonstigen moralischen Anschwärzungen einiger fanatischer Theologen kräftig in Schutz genommen wird. Im Uebrigen befasst sich die breite und redselige Schrift wesentlich mit der Bestreitung des Dogmas, dass nur in der Kirche oder doch durch Vermittlung Jesu als Erlösers die Seligkeit zu erlangen sei, dem gegenüber sie für die „Seligkeit der Heiden“ eintritt.

Sehr deutlich vom kantischen Systeme beeinflusst ist die Darstellung bei Tennemann (Geschichte der Philosophie II. 1799). Derselbe verwirft nicht ganz so entschieden wie Brucker Plato als Quelle für die sokratische Lehre. Plato, meint er, hat oft in sokratischer Manier weiter philosophiert, oft sogar dem Sokrates seine eigenen Ideen in den Mund gelegt. Nur mit der grössten Behutsamkeit darf Plato gebraucht werden, indem man vor allem Gebrauch sich erst über die beiderseitigen Eigentümlichkeiten völlig ins Klare gesetzt haben muss (S. 18 f.). Er selbst bevorzugt daher „vor Platos fruchtbarem Geiste Xenophons Simplizität, die wie ein treuer Spiegel gerade nur das und soviel wiedergibt, als sie empfangen hat“. Dass bei Xenophon ein gewisses Schwanken zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ohne festen Tritt der Vernunft als sokratische Eigentümlichkeit hervortrete, erscheint ihm der Sachlage entsprechend und des Sokrates nicht unwürdig (S. 63). Xenophon war zwar kein philosophischer

Kopf, besass aber doch einen gebildeten Geist und hatte so am meisten Beruf und Geschicklichkeit, um die Philosopheme seines Lehrers nach ihrer individuellen Beschaffenheit ohne Einmischung fremder Ideen darzustellen (S. 66).

In der Auffassung der Lehre selbst macht sich bei Tennemann als stark hervortretendes subjektives Element der Kantianismus geltend. Sokrates ist gar kein eigentlicher Lehrer der Philosophie insofern sich der Philosoph mit Vernunftserkenntnissen beschäftigt, sondern gab sich sein ganzes Leben hindurch mit der Bildung einzelner Menschen zur Tugend und Glückseligkeit ab (S. 42, 78). Dennoch lagen in seinem Wirken in mehrfacher Beziehung wenigstens indirekt auch Anregungen für eine wissenschaftliche Weiterbildung der Philosophie. Durch das von ihm rege gemachte Misstrauen gegen alle Spekulationen wurde das Bedürfnis nach einer schärferen Untersuchung über den Grund und die Quelle aller Erkenntnis lebendiger. Seine Handhabung der allgemein menschlichen Verstandesthätigkeit in der Art seiner Beweisführung reizte zur gründlichen Erforschung des Verstandes und seiner Gesetze, die von ihm zum Bewusstsein erhobenen Wahrheiten des gesunden Verstandes wurden ebenso viele Aufgaben für die philosophierende Vernunft, seine Reflexion begründete das Bedürfnis nach gründlicher Untersuchung aus Prinzipien und die Idee einer Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze des menschlichen Erkennens und Handels (S. 79 ff.). Also lauter spezifisch kantische Stichwörter und Sokrates ist, wenn auch nur sehr entfernt, mittelbar und indirekt, ein Anbahner des Kriticismus.

Seinem eigentlichen Lehrgehalt nach jedoch ist er Moralist, nicht Moralphilosoph. Er hat kein Moralsystem geschaffen (S. 51, 63); er folgt seinem moralischen Gefühl (S. 28), betrachtet das Streben nach Tugend als die Bestimmung des Menschen (S. 38) und will nur auf Einzelne moralisch bildend wirken (S. 64). Sein Glaube an die unmittelbare Coincidenz

von Tugend und Glückseligkeit unterliegt hier der Kritik ganz im Sinne Kants (S. 50 ff.), doch findet es Tennemann ganz natürlich, dass das Gesetz des vernünftigen Handels zunächst nicht in rein formaler Weise erfasst, sondern das durch die Vernunft modifizierte Naturgesetz des Willens für das Sittengesetz gehalten wurde. Während Sokrates faktisch dem reinen Moralgesetz folgte, konnte seine theoretische Vernunft noch nicht die Thätigkeit seiner praktischen ergründen. (S. 65 f.). Sokrates gründet die Moral auf Religion, veredelt aber zugleich die Religion durch Moral. Auch die unzulängliche Beweisart für Gott und Unsterblichkeit findet Tennemann dieser Vorstufe gemäss, wobei freilich die Annahme der Unsterblichkeit und der angebliche Unsterblichkeitsbeweis des Sokrates nur durch die Rede des sterbenden Cyrus Cyrop. VIII. 7 begründet werden (S. 69 f., 76 ff.). So blickt hier überall die kantische Schablone als das subjektive Element nicht nur der Beurteilung, sondern auch der Auffassung der Lehre selbst durch. Was im Einzelnen zu den Morallehren des Sokrates nach Xenophon beigebracht wird, ist unerheblich.

Wieder ganz andere Züge nimmt die Gestalt des Sokrates bei den Vertretern der romantisch-mystisch gläubigen Richtung an, die in mehreren Phasen im 19. Jahrhundert hervorgetreten ist. Ein älteres Spezimen dieser Art ist das kleine Schriftchen von Ferdinand Delbrück, Sokrates, Betrachtungen und Untersuchungen, Köln 1819. Nach diesem Autor gibt es auf dem Gebiete der Erkenntnis, wie auf dem religiös-ethischen Gebiete, eine niedere menschliche, nur das Verkehrte ablehnende und dem Rechten den Weg ebnende und eine höhere göttliche, das Rechte schaffende Funktion. Des Menschen Weisheit besteht nur in der Meidung des Scheinwissens; „alles echte Wissen hat seine Wurzel in gewissen nicht von aussen, sondern von innen herkommenden Ideen, die uns von Gott eingepflanzet werden“. So war auch „von des Sokrates wissenschaftlichen Bestrebungen der Erfolg grösser, als die

Absicht". Die Absicht ging nur auf Abwehr des Scheinwissens, der Erfolg war, dass an dessen Stelle ohne sein besonderes Zuthun das echte Wissen trat. In einer Seele ohne Falsch entwickeln sich Wahrheiten von selbst, die nicht auf menschliche Weise erforscht, sondern durch göttliche Eingebung unmittelbar mitgeteilt werden. Sokrates ist ein Vorläufer Christi, bestimmt, auf ihn die Gelehrten vorzubereiten wie die Propheten das Volk. Der Glaube des Sokrates an unmittelbare göttliche Eingebungen ist mit den innersten Eigentümlichkeiten seines Geistes und der Art seiner wissenschaftlichen Bestrebungen auf's Innigste verwachsen. Mit diesem Gedanken wird der delphische Orakelspruch, der ihn für den Weisesten der Menschen erklärte, auf's Engste verknüpft. Dieser Spruch befestigte in ihm die Richtung auf den Kampf gegen das Scheinwissen als seine „erhabene Bestimmung". „Seitdem das Orakel ihm diese angewiesen hatte, kam in sein Leben eine Begeisterung, die dasselbe zum immerwährenden Gottesdienste machte". So macht sich bei unserem Autor das subjektive Element mit einer den Stoff völlig überwältigenden Stärke geltend. Entsprechend ist auch die Darstellungsweise des kleinen Schriftchens, das am Schluss in ein im Geschmacke der romantischen Novellistik zugestutztes persönliches Erlebnis des Autors ausläuft, von einer fast krankhaft gesteigerten persönlich gefühlsmässigen Anteilnahme desselben an seinem Gegenstande durchweht. Dass bei einer solchen Gemütsverfassung des Auffassenden die kritische Frage nach dem Werte der verschiedenen Quellen nicht der Prüfung wert erscheint, kann von vornherein erwartet werden und in der That finden wir erst in einer späteren, von ähnlichem Geiste durchdrungenen Schrift unseres Autors (Xenophon. Zur Rettung seiner durch B. G. Niebuhr gefährdeten Ehre. Bonn 1829) hierüber eine bestimmtere Äusserung, die freilich selbst dem alten Brucker gegenüber einen ungeheuren Rückschritt darstellt. „Frage Niemand, wer von Beiden" (Plato oder Xenophon)

„den Sokrates treuer darstellt; beide thun es gleichermassen, jeder so, wie Sokrates sich ihm zeigte“ (S. 65). Nirgends tritt nach ihm der Unterschied zwischen dem xenophontischen und platonischen Sokrates als Gegensatz hervor. Ist ja doch die eigennützige Sittenlehre des xenophontischen Sokrates nur als eine „herablassende Lehrweisheit“ gegenüber minder Geförderten zu betrachten (S. 67). Also auch hier das auf dem Gebiete der Bibelerklärung mit so viel Erfolg verwendete Prinzip der Accommodation!

Dieser gefühlsseligen Phantastik nach Ton und Inhalt geistesverwandt ist die Neuromantik eines Lasaulx (Ernst v. Lasaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod nach den Zeugnissen der Alten dargestellt. München 1857). Dasselbe ist in Vertretung des 1852 gestorbenen jüngeren Görres, des bekannten Ultramontanen, der Tochter desselben, „seiner Freundin Marie Görres“, gewidmet. Nach dieser Widmung hat er neulich den Sokrates „durch seine eigenen Zauberlieder“ angerufen und befragt, und da ist er „über das Mendelgebirge herüber“ gekommen und hat Bescheid gegeben. Also in spiritistische Formen sich einkleidende intuitionistische Geschichtsschreibung. Auch hier zeigt sich die Mystik völlig unkritisch in der Quellenbenutzung. Ein Prinzip dafür wird nicht aufgestellt; nicht nur Plato und Xenophon, sondern auch Plutarch und die Gewährsmänner des Diogenes Laertius werden unterschiedslos verwandt, wenn es dem Autor passt. Im Mittelpunkte des Interesses steht auch hier das Daimonion, für das die Erklärung Plutarchs acceptiert wird. Die Reden der Dämonen ertönen überall und fortwährend, sie werden aber nur von denen vernommen, deren Seele sich in völliger Windstille befindet, von den heiligen und göttlichen Menschen. „In der That“, fährt der Autor fort, „der göttliche Genius begleitet uns überall hin und spricht stets zu uns als Mystagog des Lebens“; wir hören ihn aber nur, „wenn die Leidenschaft in uns schweigt“ u. s. w. (S. 21). So wird denn auch die

Theologie des Sokrates, wie sie bei Xenophon hervortritt, besonders accentuiert und auf das Zeugnis des abergläubischen Neupythagoreers Maximus Tyrius hin behauptet, sein ganzes Leben sei ein fortgesetztes Gebet gewesen (S. 38). Für Sokrates als Unsterblichkeitsgläubigen werden unter Wegdeutung der bekannten Ausführungen in der platonischen Apologie andere platonische Stellen, unter anderen auch der Axiochus, angerufen; den Phädo lässt der Verfasser hier ohne Angabe eines Grundes bei Seite. Dass bei einer solchen ganz subjektiv erbaulichen Betrachtungsweise auch abgesehen von der Willkür der Quellenbenutzung aller Ernst und alle Schärfe objektiver Geschichtsbetrachtung verloren geht und von dem hineingetragenen subjektiven Element völlig überwuchert wird, ist selbstverständlich und es lohnt sich daher gar nicht, die völlig ertraglosen Ausführungen des Verfassers über die sokratische Ethik und politische Stellung (S. 40 ff.) ins Einzelne zu verfolgen. Ebenso ist auch die weitläufige Darstellung des persönlichen Schicksals des Sokrates (S. 61—99) von einer geradezu unglaublichen Kritiklosigkeit. Schliesslich unternimmt es unser Autor, unter allerlei rechtgläubigen Cautelen und Restriktionen durch Aufzeigung von allerlei Ähnlichkeiten in zum Teil zufälligen und teilweise unglaublich gesuchten Einzelzügen des Lebens und Auftretens zwischen Sokrates und Christus den Satz durchzuführen, „dass, wenn das System der typischen Theologie, d. h. die Lehre, dass es vorbildliche Persönlichkeiten zu der höchsten des Menschensohnes gebe, überhaupt zulässig ist, hier wenn irgendwo ein echtes Vorbild Christi klar erkennbar ist“. Es gibt hier sogar eine Parallele zu den dreissig Silberlingen (S. 113) und selbst zur Auferstehung (S. 118) und schliesslich entspricht die realistische Auffassung durch Xenophon und die idealistische durch Plato der zwiefachen Auffassung Christi in den somatischen Evangelien der Synoptiker und dem pneumatischen Evangelium des Johannes. So stellt sich diese Monographie nach dem

Vorbilde Hamanns, auf den vielfach Bezug genommen wird, als eine wahrhaft neuplatonische Vermengerei von Religion und Philosophie dar.

Hier reiht sich am bequemsten die in manchen Beziehungen verwandte Auffassung Fouillées an (La philosophie de Socrate. 2 Bände, Paris 1874). In dieser Schrift, die charakteristischer Weise aus einer Preisschrift der französischen Akademie im Concours Victor Cousin über das Thema: Socrate considéré comme Metaphysicien hervorgegangen ist, wird uns der Sokrates des Cousinschen Platonismus vorgeführt. Die Beweisführung stützt sich namentlich auf platonische und pseudo-platonische, aber für platonisch gehaltene Stellen. Xenophon hat Sokrates zu niedrig gestellt; er ist ein werdender Plato. So hat er sich z. B. zwar noch nicht zum transscendenten Gesichtspunkte der Idee erhoben, aber er gibt der Gattung eine essentielle ontologische Geltung. Die Gattungen haben ihm zwar nicht transscendente, aber immanente Objektivität (I. S. 115 ff.). An Stelle der mechanischen Weltursachen ferner setzte schon Sokrates das Prinzip des Guten. Gott ist ihm das Gute und erkennt es in sich. Die Gattungen, das Gute an sich, sind ihm in Gott beschlossen und Gegenstand göttlicher Selbsterkenntnis (II. S. 115 f.). Die Unsterblichkeitslehre wird Sokrates auf Grund der Cyropädie, Platos und des Axiochus beigelegt (II. S. 157) u. dgl.

Eine sehr stark ausgeprägte Subjektivität der Auffassung in ganz anderer Richtung findet sich bei Hegel in dessen als Bestandteil seiner sämtlichen Werke 1833 herausgegebenen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, Band II. Hier besteht das subjektive Element in der apriorischen Geschichtskonstruktion, nach der die Geschichte der Philosophie die Selbstentwicklung des absoluten Geistes zum adäquaten Bewusstsein seiner selbst ist. In dieser Entwicklung erhält Sokrates eine epochemachende Stellung angewiesen; er vertritt, wenn wir aus dem Nebel der Phrasen und der Breite

und Inconcinnität des nach dem adäquaten Ausdruck ringenden mündlichen Vortrages den wesentlichen Kern herausschälen, den zunächst auf dem Gebiete des Handelns aus den Schranken der objektiven Sitte in der Form der Moralität sich freimachenden subjektiven Geist.

In der Benutzung der Quellen findet sich hier zunächst keine prinzipielle Verständigung und die thatsächliche Verwendung der Quellen ist ebenso unkritisch, unmethodisch und willkürlich, wie die spielende Dialektik in der deutelnden Verwendung der Einzelzüge. Er nimmt diese Quellen, wie sie ihm gerade passen, verwendet platonische Dialoge zur Schilderung der Eigenart und Lehre des Sokrates, beruft sich einige Male auf Aristoteles, wo aber z. B. S. 77 eine Stelle der Magna Moralia mit besonderem Lobe citiert wird, macht gelegentlich (S. 80 f.) die sehr richtige Bemerkung, Xenophons Memorabilien haben den Zweck, Sokrates zu rechtfertigen und schildern ihn genauer und getreuer, als Plato, benutzt aber dann wieder an zahlreichen Stellen die pseudoxenophontische Apologie als Quelle.

Jener epochemachende Gedanke des Sokrates nun besteht näher darin, dass das Unmittelbare der herrschenden Sitte für ungiltig erklärt wird, sofern es sich nicht für den Gedanken rechtfertigt (S. 72). „Nach dem sokratischen Prinzip gilt dem Menschen nichts mehr, wo nicht der Geist das Zeugnis gibt. Der Mensch ist dann frei darin, ist bei sich: es ist die Subjektivität des Geistes“ (S. 74). „An die Stelle des allgemeinen einigen Geistes tritt der einzelne Geist, die sich entscheidende Subjektivität“ (S. 93). „Das einzelne Bewusstsein trennt sich selbständig von dem allgemeinen Geiste ab und wird für sich“; „dem Prinzip der griechischen Welt‘, tritt (zunächst auf dem ethischen Gebiete) das „der subjektiven Reflexion“ entgegen (S. 119 f.). Auch sogar auf einem weiteren Gebiete, als dem der ethischen Fragen, nämlich dem der zu fassenden Entschlüsse, tritt im Daimonion des

Sokrates die Individualität der Objektivität der Leitung durch Orakel und Vorzeichen entgegen, aber das Daimonion steht noch in der Mitte zwischen dem Äusserlichen der Orakel und dem Innerlichen des Geistes; es ist das Innerliche in der Form des Äusserlichen (S. 99). Auf dem Spezialgebiet des Ethischen nun kann dieser freigewordene subjektive Geist ebensowohl affirmativ auftreten, wie dies bei Sokrates der Fall war, als auch negativ, wie es bei manchen seiner Schüler der Fall war. Affirmativ ergreift er erkennend das Gute (S. 69 f.). Hier finden wir den vagen, fast gedankenlosen Satz: „Sokrates hat vornehmlich das Gute in Beziehung auf die Handlungen der Menschen oder auf den Endzweck der Welt überhaupt genommen“ (S. 75). Aber es liegt in diesem Prinzip auch eine negative Seite, ein Wankendmachen dessen, was bisher als das Feste galt (S. 83). Ob guter oder schlechter Geist entscheide, bestimmt jetzt das Subjekt; indem das Sittliche auf die Subjektivität gestellt ist, tritt die Zufälligkeit des Charakters ein (S. 93 f.). Aristophanes in den „Wolken“ hat Sokrates durchaus nicht Unrecht gethan; er hat nur die negative Seite bei ihm hervorgekehrt; indem die Wahrheit, wie sie im unbefangenen Bewusstsein ist, aufgehoben wird, entspringen die sittlichen Verkehrtheiten der in den „Wolken“ von Sokrates lernenden Personen (S. 90). Als ob mit diesen Oberflächlichkeiten die Karrikierung des Sokrates zum absurden Naturphilosophen abgethan wäre! Doch betont Hegel nachdrücklich, dass Sokrates diesem „zufälligen, partikulären, von der Natur in uns gepflanzten Inneren das zwar auch individuell auftretende, aber seinem Wesen nach allgemeine wahrhafte Innere des Gedankens, des Geistes“ entgegensetze. Nicht der Mensch überhaupt, sondern der Mensch als denkend ist das Mass aller Dinge (S. 74). Schon S. 71 finden sich folgende in dieser Richtung sich bewegende Wendungen: Sokrates lehrt Jeden das Allgemeine als sein unmittelbares Wesen finden. In ihm kehrt das Gesetz, das vorher als ein

Sein vorhanden war, ins Bewusstsein zurück. Die Sittlichkeit schlägt in Moralität um.

Hegel findet in diesem Vorgange, und darum ist er ihm so epochemachend, zugleich den Beginn des Reflexionsprozesses überhaupt, vermöge dessen das Bewusstsein das Wissen erlangt, „dass es das Wesen ist“, dass Gott Geist ist, dass Gott menschliche Gestalt anzieht (S. 71). Damit wird die Erscheinung des Sokrates zu den letzten Zielen des Hegel'schen Weltprozesses in Beziehung gesetzt. Aus dieser Auffassung entspringt denn ganz folgerichtig der berühmt gewordene Nachweis von der Berechtigung der Verurteilung des Sokrates. Der Bestand des athenischen Volkes ruhte auf der objektiven Sittlichkeit (S. 101); seine Ankläger „fassten den Sokrates als den Menschen auf, der das Nichtabsolutsein des An- und Fürsichgeltenden zum Bewusstsein brachte“ (S. 100); in ihnen tritt der Volksgeist Athens gegen sein Prinzip auf (S. 103), das freilich schon angefangen hat, von diesem Volksgeist selbst Besitz zu ergreifen und in ihm nach dem Tode des Sokrates vollends zur Herrschaft gelangte. So wird der Prozess des Sokrates zu einem mit welthistorischer Notwendigkeit erfolgenden und darum tragischen Zusammenstoss zwischen Gegenwart und Zukunft oder Vergangenheit und Gegenwart aufgebauscht.

Es ist evident, dass hier keine methodische Geschichtsforschung vorliegt. Aus dem historischen Material werden willkürlich einzelne Züge herausgegriffen und zu einem Bilde zusammengesetzt, das in die Hegel'sche Gesamtkonstruktion des Entwicklungsprozesses hineinpasst. Namentlich mit dem Gros der überlieferten Lehre weiss eine solche Betrachtungsweise nichts anzufangen und lässt es wie taubes Gestein bei Seite liegen.

Diese Hegel'sche Auffassung der Sokratik wird vollständig acceptiert von Ferdinand Christian Baur in seiner zuerst 1837 veröffentlichten Schrift: Das Christliche des Platonismus

oder Sokrates und Christus. (Wiederabgedruckt in: Baur, drei Abhandlungen zur Gesch. der alten Philos., neu herausgegeben von Zeller 1876.) Baur unterscheidet hier den historischen Sokrates von dem Idealbilde des Sokrates, das Plato wie eine Verkörperung seines eigenen Prinzips gleichsam mythisch in seinen Dialogen herausbildet. Mit Letzterem haben wir hier nichts zu thun; Ersteren aber behandelt er nur einleitend und fasst ihn ganz im Hegel'schen Sinne, nur dass er das vorwiegend betont, was Hegel die affirmative Seite nennt, die Erhebung des in dem Zusammenhange des Individuums mit der Gesellschaft begründeten Sittlichen zur erkenntnismässigen intellektuell begründeten Moralität. Einen bedeutenden Fortschritt stellt hier die klare Unterscheidung des mythisch-idealen Sokrates der platonischen Schriften vom historischen Sokrates dar; die Auffassung des Letzteren selbst jedoch wird nicht über das von Hegel Gesagte hinaus gefördert. Wenn Baur im weiteren Verlaufe, um nun doch den historischen Sokrates dem platonischen möglichst wieder anzunähern, die nachher zu besprechende Schleiermacher'sche Theorie zu Hilfe nimmt, so wird doch auch dadurch, da eben auch Schleiermacher das Wesen des historischen Sokrates nur sehr einseitig besimmt hat, nichts gefördert; es bleibt trotz einiger Bezugnahmen auf Xenophon bei einem das historische Material zur Seite liegen lassenden construierenden Verfahren.

Es ist ein seltsames Zusammentreffen, dass kurz nach der Veröffentlichung der Hegel'schen Auslassung über Sokrates ohne die geringste Notiznahme von Hegel oder irgend einer anderen philosophischen Auffassung auch von philologisch-historischer Seite lebhaft für die Berechtigung der Verurteilung des Sokrates eingetreten wurde. Es geschah dies in der kleinen Schrift des Kieler Philologen Forchhammer: Die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär, Berlin 1837. Hier besteht das subjektive Element nicht

sowohl in einer besonderen Auffassung der ethischen Lehren des Sokrates, die fast ganz bei Seite gelassen werden, als vielmehr in der philologisch-historischen Überzeugung von der unvergleichlichen Herrlichkeit des demokratischen Athens, die mit einem heutzutage etwas altmodisch anmutenden Enthusiasmus herausgestrichen wird und von Sokrates als einem höchst gefährlichen Unterminierer der religiösen und politischen Grundlagen dieser Herrlichkeit.

Forchhammer hält sich von der bei Hegel hervortretenden Willkür der Quellenbenutzung ferne. Die Hauptquelle sind ihm die Memorabilien; von Plato zieht er nur die Apologie heran und auch diese hält er nicht für rein historisch, sondern für teilweise durch die Subjektivität Platos modifiziert (S. 10). Er kommt somit dem historischen Bilde der Lehre und des Wirkens des Sokrates viel näher als Hegel, hat aber eine vollständige Darstellung desselben auch nicht einmal versucht und wird dadurch, sowie durch die Kürze (die ganze Schrift ist ausser den Anmerkungen nur 74 Seiten stark) und durch das Tumultuarische und Leidenschaftliche seiner Argumentation und durch schiefe Annahmen über verschiedene historische Punkte zu einer einseitigen und paradoxen Auffassung hingedrängt.

Seine Argumentation ist im Wesentlichen folgende. Das athenische Staatswesen war zur Zeit des Sokrates im Wesentlichen ein höchst gesundes, ja ein grossartiges und glänzendes. Diese Grösse beruhte einesteils auf der gesetzlich festgestellten Staatsreligion, andernteils auf der allerdings extrem demokratischen, aber der hohen geistigen Entwicklung des athenischen Volkes durchaus angemessenen Verfassung. Auf Untergrabung dieser beiden Grundlagen richteten sich die beiden Punkte der gegen Sokrates gerichteten Anklage: in beiden Fällen mit Recht. Der erste Anklagepunkt richtete sich auf Leugnung der Staatsgötter. Weder Xenophon noch Plato in der Apologie haben ihn von diesem Vorwurf gereinigt.

Dass von der wirklichen Begründung der Anklage in Bezug auf diesen Punkt nichts und von der wirklichen Verteidigung des Sokrates in Bezug auf ihn wenigstens nichts zuverlässiges bekannt ist, kommt dem Verfasser nicht zum Bewusstsein; die beiden Gespräche in den Memorabilien (I. 4 und IV. 3), in denen Sokrates religiöse Überzeugungen zu begründen bemüht ist, werden nicht einmal erwähnt. Sokrates ist Rationalist, also in Bezug auf diesen Punkt schuldig. Die zweite Anschuldigung, die des Jugendverderbs, wird ausschliesslich im Sinne einer geheimen Agitation gegen die demokratischen Grundlagen der Verfassung gedeutet. Die Begründungen des zweiten Anklagepunktes, die Xenophon I. 2. 9—62 behandelt, werden unberechtigter Weise für die der wirklichen gerichtlichen Anklage gehalten und in möglichst verfänglicher Weise ausgelegt, indem Xenophon teilweise der Abschwächung ihres Wortlauts beschuldigt wird. Aus ihnen ergibt sich, dass Sokrates ein „gesetzwidriger Oligarch", ein „destruktiver Aristokrat", ja das anerkannte Haupt dieser Partei war, dass er den Umsturz der Verfassung nicht nur für erlaubt hielt, sondern geradezu dazu aufforderte und fortwährend thätig war, das Gift einer gesetzwidrigen und gewaltthätigen Gesinnung der Jugend einzuflössen. Die sokratische Kalokagathie ist dem Verfasser völlig identisch mit der obligarchisch-aristokratischen Bedeutung dieses Ausdrucks (S. 23, 54 ff. 71). Dass Xenophon gegen die in diesem Sinne zugespitzte Fassung der Anklage keine ausreichende Entkräftung geliefert hat, wird dem Verfasser natürlich nicht schwer zu beweisen. Plato hat in seiner Apologie — ein neuer Beweis für den unhistorischen Charakter dieser Schrift — auch nicht auf einen einzigen dieser Begründungspunkte auch nur versucht zu antworten (S. 62). Es ist ein unzweifelhaftes Verdienst Forchhammers, die politische Stellung des Sokrates in den Vordergrund der Betrachtung gerückt zu haben und der Einförmigkeit der ausschliesslich ethischen Betrachtungsweise, die auch bei Hegel noch

ausschliesslich herrscht, entgegengetreten zu sein. Nur nebenher wird auch der gemütlose Nützlichkeitsmoralist in ihm in gehässiger Weise angegriffen und gegeisselt. Soweit an den menschlichen Bestrebungen des Sokrates etwas Berechtigtes ist, hat er sich in der Wahl der Mittel vergriffen; er hat über dem Menschen die nächste Pflicht, die des Staatsbürgers vergessen. Jedenfalls liegt in der Beziehung des Wirkens des Sokrates auf die konkreten politischen Verhältnisse der Zeit ein richtiger Zug, der nur von seiner Einseitigkeit und unhistorischen Verkehrtheit befreit werden muss. Die wirklichen Vorgänge bei der gerichtlichen Verhandlung gegen Sokrates aber bleiben trotz Forchhammer in völliges Dunkel gehüllt.

Einen bis heute nachwirkenden richtunggebenden Einfluss hat die Auffassung Schleiermachers geübt, die ich daher als den Höhepunkt der subjektiv bestimmten Auffassungen unbeschadet der chronologischen Abfolge erst an dieser Stelle eintreten lasse. Es liegen zwei verschiedene Auslassungen Schleiermachers über Sokrates vor. Die eine in der 1839 zuerst veröffentlichten „Geschichte der Philosophie" (Literarischer Nachlass zur Philosophie II. 1. S. 81—85), die aber nach der Mitteilung des Herausgebers Ritter (S. 8) aus dem Jahre 1812 stammt, spricht das Schleiermacher eigene Prinzip noch in weniger scharfer Form und ohne die heftige und leidenschaftliche Verwerfung des xenophontischen Berichts aus. Die andere in einem Akademievortrag von 1815 „Über den Wert des Sokrates als Philosophen" (Sämtliche Werke. Zur Philosophie III. 2. 1838 S. 287—308), gibt dem Prinzip die schärfste Formulierung und spricht sich in höchst verächtlicher Weise über die xenophontische Berichterstattung aus. Wir werden nicht irren, wenn wir hier eine inzwischen erfolgte Einwirkung der von Ludolf Dissen zuerst 1812 als Inauguralschrift beim Antritte seiner ausserordentlichen Professur in Marburg veröffentlichten Abhandlung De philosophia

morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita (kleine Schriften, Göttingen 1839 S. 57—88) erkennen. Ich werde daher zunächst über die beiden Schleiermacher'schen Auslassungen in der angegebenen chronologischen Reihenfolge berichten und dann als erläuternde Ergänzung den wesentlichen Inhalt der Dissen'schen Abhandlung anfügen.

In der Geschichte der Philosophie erhebt Schleiermacher zunächst Einspruch gegen die herrschende Vorstellung, der platonische Sokrates sei unhistorisch, der xenophontische allein der wahrhaft historische. Xenophon sei Praktiker gewesen, daher ihm das Wissenschaftliche am leichtesten entgangen sei: auch sei er nicht originell genug, um die Originalität des Sokrates zu verstehen. Die Halt- und Berechtigungslosigkeit dieses vagen, jeder sorgfältigen Detailprüfung entbehrenden Urteils liegt auf der Hand, doch bewegt sich die Verwerfung noch in milden und ruhigen Formen. Er findet sodann unter Berufung auf Aristoteles als das Eigentümliche der Sokratik den Besitz der Idee der Erkenntnis als eines Vorgestellten und das Bestreben, diese Idee überall zur Anerkennung zu bringen und alles Vorgetragene ihr gemäss zu gestalten. Diese Idee der Erkenntnis soll sich zunächst im Handeln offenbaren; es ist zunächst die ethische Seite, in der er sie zur Geltung zu bringen suchte; die Anwendung auf die Naturerkenntnis, die ihm selbst fremd war, konnte dann später nachgebracht werden. Doch findet sich schon ein wissenschaftlicher Keim der Physik bei Sokrates selbst, nämlich in seiner Teleologie, die freilich von Xenophon zum Teil in niederem Sinne missverstanden worden ist In Sokrates war also die Dialektik als wirkliche bewusste echt philosophische Kunst, wenngleich er die Theorie derselben noch nicht vorgetragen hat. Gemäss dieser prinzipiellen Stellung des Sokrates ist seine Ironie das Zusammensein der Idee der Erkenntnis mit der Abwesenheit realer Einsichten, das Wissen, dass er nichts wisse und dass das scheinbare Wissen der Anderen, an die Idee der Erkennt-

nis gehalten, sich als Nichtwissen erweist. Die Ironie bezeichnet genau den Punkt dieser erwachenden Einsicht in das Wesen der Erkenntnis im Gegensatze zur sophistischen Doxosophie. Ebenso entspringt seine dialogische Form aus diesem Prinzip. Die Erkenntnis muss bei jeder Kombination widerspruchsfrei bleiben und muss notwendig heuristisch zu Werke gehen. Entsprechend soll seinem positiven Verhältnis zur Volksreligion die Einsicht vom Verhältnis des Mythischen zum Spekulativen zu Grunde liegen. (Wenn es hier heisst: „dass, wer sich mit den Unwissenschaftlichen" [nämlich offenbar dem Volke] in Gemeinschaft setzt, ihnen mit der mythischen Form zugleich die Idee selbst nehmen würde", so scheint hier statt „in Gemeinschaft" „in Gegensatz" gelesen werden zu müssen). Auch dass er sich an alle Volksklassen und besonders an die Jugend wandte, wird auf das Bestreben zurückgeführt, zunächst die Idee der Erkenntnis selbst zur Wirksamkeit zu bringen; das Streben nach Vertiefung einer einzelnen Wissenschaft würde sich nur an Wenige gewandt haben.

In der Akademieabhandlung von 1815 stellt Schleiermacher die Alternative: entweder steht Sokrates an der Spitze der athenischen Philosophie; dann muss ein höherer Begriff von ihm geltend gemacht werden, oder er ist der liebenswürdige Popularphilosoph, als den man ihn darzustellen pflegt, der nicht einmal die Ethik wissenschaftlich zu behandeln versucht hat: dann muss man ihm den hervorragenden Platz in der Geschichte der Philosophie nehmen. Beides zusammen geht nicht. Bei der Entscheidung für die zweite Seite dieses Gegensatzes müsste dann freilich die Art, wie Plato den Sokrates auch in tiefsinnigen philosophischen Werken aufführt, als die tollste Willkür erscheinen, die den Zeitgenossen nur lächerlich hätte vorkommen können. Plato muss den Sokrates auf irgend eine Weise für den Schöpfer seines eigenen philosophischen Lebens gehalten haben. Ist dies aber der Fall, so muss Sokrates mehr eigentlich Philosophisches zugeschrieben werden,

als gewöhnlich geschieht. Dies führt auf die Frage nach dem Berechtigungsverhältnis der platonischen und xenophontischen Darstellung. Nun gibt sich Plato nicht als historischen Berichterstatter, wohl aber Xenophon. Aber dieser war Staatsmann und nicht Philosoph, und es kann ausser dem von ihm Berichteten noch manches wirklich Philosophische in Sokrates gewesen sein, was er nicht vermochte sich anzueignen und ruhig an sich vorbeigehen liess. Auch sein Zweck zu verteidigen legte ihm eine Beschränkung auf. In Wirklichkeit ist das von Xenophon berichtete derart — und hier bricht die ganze Animosität gegen diesen Berichterstatter hervor —, dass man nicht begreift, wie durch solche Reden, bei denen sich zuweilen die Ermüdung der Unterredner direkt ausspricht, nicht in so vielen Jahren Sokrates den Markt und die Werkstätten, die Spaziergänge und die Gymnasien durch die Furcht seiner Gegenwart entvölkert hätte und dass geistreiche und spekulativ angelegte Männer, wie Alcibiades und Kritias, Plato und Euklid in solchem Umgange so lange ihre Befriedigung finden konnten. Xenophon hat offenbar eine Lücke gelassen; es muss gefragt werden: Was kann Sokrates noch ausser dem, was Xenophon berichtet, gewesen sein, ohne dem von Xenophon Berichteten ausdrücklich zu widersprechen, und was muss er ausserdem gewesen sein, um die platonische Benutzung seiner Persönlichkeit als berechtigt erscheinen zu lassen? Nun tritt in der nachsokratischen Philosophie bei aller Sonderung der Disziplinen — Dialektik, Physik, Ethik — doch ein einheitlicher Zusammenhang aller Zweige des Wissens hervor, der nur daraus entspringen kann, dass die Idee des Wissens zum Bewusstsein gekommen ist. Auch in der Darstellungsweise der nachsokratischen Philosophie tritt diese Veränderung hervor. Dass nun dies Erwachen der Idee des Wissens der philosophische Gehalt des Sokrates gewesen, das sollen einesteils die historischen Partien bei Plato, andernteils aber auch die xenophontischen Gespräche beweisen, wenn

man das wieder hineindenkt, was erforderlich ist, um sie des Sokrates, und den Sokrates der Seinigen würdig finden zu können. Wenn bei Plato Sokrates nur weiss, er wisse nichts und das vermeintliche Wissen der Anderen für ein Nichtwissen erklärt, so liege doch dem ein Wissen von dem, was Wissen sei, zu Grunde, nämlich Widerspruchsfreiheit. Und wenn Xenophon sagt (Mem. IV. 6, 12), Sokrates sei stets von den allgemein eingestandenen Sätzen ausgegangen, so habe er doch nur an diesen von Allen für gewiss gehaltenen Sätzen als einem willkommenen Demonstrationsobjekte zeigen wollen, dass sie doch in Wirklichkeit kein Wissen darstellten (S. 301). Gewiss eine kühne, wenn auch keine berechtigte Auslegung! Sokrates soll daher sogar die Kunst richtiger Begriffsbildung und Begriffsverknüpfung gelehrt haben (S. 304). Dass er die Beschäftigung mit der Physik ablehnte, hatte nicht darin seinen Grund, dass er die Ausbildung dieser Wissenschaft nicht gewollt hätte, sondern nur darin, dass er der lebendigen Erregung seiner Hauptidee sein ganzes Leben widmete und diesen Grund erst recht fest werden lassen wollte. Hiernach soll man nicht, wie in den Geschichten der Philosophie zu geschehen pflegt, um doch einigen Raum mit Sokrates auszufüllen, einige jener moralischen Sätze zusammensuchen, deren Diskussion ihm nur Mittel zum Zweck war, sondern sich in Ermangelung genauerer Data an den einen wesentlichen Punkt halten, der aber vornehmlich geeignet ist, die Stellung des Sokrates in den platonischen Dialogen zu erklären. Nur deshalb, weil in diesen überall der Geist und die Methode des Sokrates waltet, hat Plato kein Bedenken getragen, ihm auch dasjenige in den Mund zu legen, was nach seiner Überzeugung nur Folgerung aus seinen Grundideen war.

Da haben wir nun eine ebenso einseitige und ebenso tyrannisch unter Nichtachtung des ausgebreiteten historischen Materials sich geltend machende subjektive Auffassung, wie bei Hegel. Wie bei Hegel ist auch bei Schleiermacher das

subjektive Element eine sich aufdrängende Auffassung vom Entwicklungsgange der Philosophie, die nicht sowohl aus dem wirklich vorliegenden Material geschöpft, als vielmehr aus dem eigenen Geiste an den Stoff herangebracht wird. Der an sich richtige und als Bestätigungsmittel einer durch ein wirklich historisches Verfahren gewonnenen Auffassung höchst wertvolle Schluss aus dem vorher nicht vorhandenen und nachher markiert hervortretenden auf das Wesen des in der Mitte Liegenden wird hier unter Vernachlässigung der zunächst erforderlichen historischen Forschung ausschliesslich angewandt und muss ferner bei Zugrundelegung einer völlig falschen Vorstellung von diesem Entwicklungsgange zu völlig verkehrten Resultaten führen.

Vor dem Nachweis der Nachwirkungen dieser Schleiermacher'schen Theorie ist noch auf die Dissen'sche Arbeit als eine mutmasslich auf die letzte der beiden Schleiermacherschen Arbeiten von Einfluss gewesene ein Blick zu werfen. Diese Arbeit tritt mit genauer Detailkenntnis des Inhalts der Memorabilien und philologischer und philosophischer Feinheit den Beweis an, dass hier ein raffiniert durchgeführter, berechnender Eudämonismus der individuellen Utilität vorliege, der, weil alles Nützliche doch auch wieder ein Lustvolles ist, vom grob sinnlichen Hedonismus eines Aristipp sich nur graduell unterscheide und überdies noch dadurch hinter ihm zurückstehe, dass er ungewisse Güter an die Stelle der gewissen setze. Dies Resultat wird dadurch erreicht, dass angeblich die in der Lehre der Memorabilien vorhandenen Elemente eines Systems hervorgeholt und darnach das Ganze geordnet wird. In Wirklichkeit aber findet die Anordnung nicht nach Anhaltspunkten statt, die aus dem Stoffe selber gezogen wären, sondern nach den willkürlich von aussen herangebrachten Gesichtspunkten einer eudämonistischen Ethik, die eine mechanische Schablone bilden, wobei denn, statt den natürlichen Zusammenhang der Gedanken auch da aufzusuchen, wo er in der

Schrift nicht zum Ausdruck gelangt ist, er auch da noch durch das Argumentieren mit Einzelstellen aufgehoben wird, wo er vorhanden ist. Ausserdem wird durch Übergehung wesentlicher Züge nur ein abstraktes Bild des Inhalts der Schrift geliefert.

Das System des xenophontischen Sokrates wird von vornherein für nichts anderes angesehen, als für eine eudämonistische Ethik. Eine eudämonistische Ethik hat Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre. Die Güterlehre anlangend, so setzt sich die Glückseligkeit bei Sokrates aus einer Mannigfaltigkeit von Gütern zusammen. Jedes Gut ist ein Nützliches und als solches sowohl sachlich, wie persönlich relativ. Die einzelnen vorkommenden Güter sind: Gesundheit, Stärke, Schönheit, geistige Frische, gewisse Kenntnisse, Kunstgenuss, Freundschaft, geordnete ökonomische Verhältnisse (hier wird durch Heranziehung einer Stelle des Oekonomikus sogar der Reichtum dem Sokrates als Gut imputiert), Zuneigung der Angehörigen, geordneter Zustand des Staates und guter Ruf bei den Mitbürgern. Aus diesen Gütern ergeben sich die zu ihrem Erwerb erforderlichen Tugenden. Die drei Cardinaltugenden des xenophontischen Sokrates: Enthaltsamkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, sowie auch die Weisheit als das Wissen des Richtigen dienen lediglich den durch die Güterlehre vorgezeichneten Utilitätszwecken. Ebenso ist die Pflicht identisch mit dem grössten eigenen Nutzen. Hier nun schliesst sich die Götterlehre und die Frömmigkeit an, die in diesem Systeme nur die Bedeutung hat, vornehmlich der durch die Zweifelhaftigkeit der Erfolge menschlichen Handelns erschwerten Wahl der Zwecke durch die Orakelweisungen der Gottheit zu Hilfe zu kommen, also auch ausschliesslich in den Dienst des Eigennutzes tritt.

Nachdem der Autor auf diese Weise unter Beiseitelassung höchst bedeutsamer Gesichtspunkte der Schrift einen eng beschränkten Ausschnitt ihres Inhaltes für das Ganze ausgegeben

hat, erfolgt die Erklärung, er könne unmöglich glauben, dass dies die ganze sokratische Philosophie sei und dass einem solchen Sokrates Plato seine ganze Gedankenwelt in den Mund gelegt haben könne. Sokrates muss Anhänger des Wertes des Guten an sich, des Vollkommenheitswertes gewesen sein; gelegentliche Empfehlungen der Tugenden durch ihre nützlichen Folgen wurden von dem philosophisch unbegabten Xenophon irrtümlich für das Ganze des Systems, dessen tieferes Prinzip er nicht erkannte, genommen.

Dass die gesperrt gedruckten Stellen die zweite Darstellung Schleiermachers beeinflusst haben, scheint deutlich. Es ist nun noch nachzuweisen, dass Dissen wieder den Anstoss zu seiner abschätzigen Beurteilung der Memorabilien von Herbart empfangen hat.

Dissen studierte seit 1804 in Göttingen und hatte sich in philosophischer und pädagogischer Beziehung, wie die biographischen Vorbemerkungen zu Dissens kleinen Schriften von F. Thiersch und K. O. Müller bezeugen, sehr entschieden an Herbart angeschlossen. Herbart selbst bezeugt 1809 in der Vorrede zu Dissens Aufsatz „Kurze Anleitung für Erzieher, die Odyssee mit Knaben zu lesen“ („Aus der pädagogischen Gesellschaft“), dass er seit mehreren Jahren die vollständigste Gelegenheit gehabt habe, seinen philosophischen Scharfsinn kennen zu lernen und dass er schon damals im Sinne Herbarts ein Experiment des Beginnes des Griechischen mit der Odyssee mit neun- bis zehnjährigen Knaben gemacht hatte (Willmann, Herbarts pädagog. Schriften I. S. 574). Die Abhängigkeit seiner Auffassung der Memorabilien in der Schrift von 1812 von Herbart wird von Willmann ebendaselbst S. 568 ausdrücklich bezeugt. In der That hatte Herbart schon in der 1806 veröffentlichten allgemeinen Pädagogik aus dem Zwecke der Erziehung abgeleitet (Buch II. Kap. 5 a. E. Willmann a. a. O. S. 430) geraten, „von

Xenophon die historischen Schriften, nicht aber die wahrhaft unmoralischen Memorabilien, die ihren Kredit der Glückseligkeitslehre verdanken", mit Knaben zu lesen. Die Anfänge dieser Beurteilung, die ja mit der den Eudämonismus perhorreszierenden Ethik Herbarts in vollem Einklange steht, lassen sich jetzt schon viel früher nachweisen. In einem der erhaltenen Berichte an den Vater seiner Zöglinge in Bern, von Steiger, vom November 1797 erklärt Herbart die Lektüre der Cyropädie für unzweckmässig; die Grundsätze dieser Schrift seien nicht empfehlenswert, und in einem Briefe vom November 1800 an einen seiner ehemaligen Berner Zöglinge, Karl von Steiger, wirft er Xenophon eine gewisse Schiefheit seines sittlichen Urteils vor, so dass es kaum ein feineres Gift für das Herz des jungen Mannes geben könne, als wenn er so ohne genaue Unterscheidung sich von ihm wolle überreden lassen (Willmann u. a. O. S. 13 f.).

So dürfen wir also wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit den Stammbaum wenigstens eines Teils der Schleiermacherschen Ansicht, vielleicht ihm selbst kaum bewusst, durch Dissens Vermittelung auf Herbart zurückführen.

Ganz auf dem Boden dieser Schleiermacher'schen Theorie, sie historisch weiterzubilden bemüht, steht nun zunächst H. Ritter im zweiten Bande seiner Geschichte der Philosophie (Hamburg 1830). Zu den Quellen nimmt er im Vergleich zu Schleiermacher ein etwas positiveres, aber über das Schwankende subjektiver Eindrücke oft nicht hinauskommendes Verhältnis ein. Von der Verständnisfähigkeit Xenophons hat er dieselbe geringe Meinung, wie sein Meister, sucht aber wenigstens in einzelnen Stellen desselben durch künstliche Auslegung Andeutungen der tieferen Lehre des Sokrates zu finden. Bei Plato soll es einzelne Stellen geben, die deutlich den geschichtlichen Gehalt der Sokratik von der platonischen Weiterbildung unterscheiden; hierher wird z. B. die bekannte Auslassung im Phädon über das Buch des Anaxagoras gerechnet. Im Uebrigen

sucht er vornehmlich an den spärlichen Aeusserungen des Aristoteles einen Rückhalt zu gewinnen.

Auch nach Ritter fand Sokrates in der allgemeinen Idee der Wissenschaft den Mittelpunkt seiner Bestrebungen; die ethischen Überzeugungen dienen ihm nur zum Anknüpfungspunkte für sein Bestreben, die Wissenschaft gegen sophistische Anfeindungen sicher zu stellen und am unmittelbar Praktischen die Notwendigkeit der Wissenschaft darzuthun (S. 49). Überhaupt steht ihm Alles nur beispielsweise, um zu zeigen, wie auch an die unbedeutendsten Gedanken die Idee des Wissens als Mass angelegt werden müsse (S. 56). Die Form der Wissenschaft ist das alles wahre Denken Verbindende (S. 59). Er geht dann aber insofern über Schleiermacher hinaus, als er bemüht ist, diesem abstrakten Gedanken, der nach der Schablone der Theorie erst den Nachfolgern zur concreten Ausführung überliefert wird, auch schon bei Sokrates selbst wenigstens einigen Inhalt zu verschaffen. Sokrates soll zunächst eine Art von spiritualistisch-panentheistischer Metaphysik, aus der dann die platonisch-aristotelische Metaphysik entsprang, wenigstens den Grundzügen nach selbst schon gelehrt haben. Das auch in der menschlichen Seele sich manifestierende Göttliche ist das Gute an sich, d. h. das rein Vernünftige (S. 59 ff.). Damit hängt dann auch die Sokrates beigelegte Unsterblichkeitslehre zusammen (S. 67 f.). Im gleichen Sinne sucht er auch die sokratische Ethik zu vertiefen. Nicht Glückseligkeit, sondern Vernünftigkeit ist der Zweck des Lebens. Ja, Ritter geht so weit, Sokrates die Lehre beizulegen, das sittliche Streben sei auf Erkenntnis gerichtet, nämlich eben auf die Erkenntnis des Göttlichen als der in der Welt herrschenden Vernunft. Bei dieser kühnen Umdeutung der Utilitätsmoral des xenophontischen Sokrates wird dann freilich der paradoxe Satz, dass alles Fehlen Unwissenheit sei, zur reinen Tautologie.

Bei Brandis (Handbuch der Geschichte der griechisch-

römischen Philosophie II. 1. Berlin 1844) finden wir eine synkretistische Modification des Schleiermacher'schen Princips durch stärkere Betonung des Ethisch-Religiösen als des eigentlichen Ausgangspnnktes des sokratischen Philosophierens. Die Erschütterung der Sitte durch die Sophisten hatte zur Discreditierung der Philosophie geführt; so muss die sittlich-religiöse Wiedergeburt von einer Wiedergeburt der Philosophie ausgehen. Dieser letztere Gesichtspunkt tritt bei Brandis in noch stärkerer Ausprägung hervor, als bei Ritter, und führt zu einer sehr weitgehenden Idealisierung der sokratischen Lehre im Geschmacke der eigenen idealistischen Weltanschauung des Berichterstatters. Aber die Grundlage für eine solche Reform der Philosophie muss eben eine neue Auffassung des Wissens bilden. Wir haben also hier geradezu ein doppeltes subjektives Element zu konstatieren, ein von Schleiermacher entlehntes und ein auf den eigenen idealistischen Neigungen des Verfassers beruhendes.

Ueber das Wertverhältnis der Quellen findet sich keine principielle Aufstellung, geschweige denn eine wissenschaftliche Untersuchung. In der thatsächlichen Quellenbenutzung zeigt sich der irreleitende Einfluss Schleiermachers in doppelter Weise. Einesteils in der Herabsetzung des Xenophon, der zwar wahrheitsliebend, aber wegen Mangels an tieferer Einsicht in Mittelpunkt, Endzweck und Gliederung der sokratischen Weisheit unzulänglich sei und in der Heranziehung platonischer Züge, indem Plato zwar kein abgegrenztes, das Ursprüngliche sokratischer Lehre von den eigenen Weiterbildungen sonderndes Bild geliefert haben soll, dennoch aber, wo es dem Verfasser passend erscheint, als Zeuge benutzt wird. So soll die Apologie und der Kriton historisch sein und der Lehrgehalt des Phädo eine historische Grundlage haben. Anderenteils in der rein hypothetischen Feststellung der echten Sokratik nach Schleiermacher'scher Methode.

Auf dieser unsicheren Grundlage kommt dann ein dem

Ritter'schen ziemlich verwandtes Bild der sokratischen Lehre heraus. Sokrates soll zwar zunächst nur eine Reform der durch Sophistik erschütterten Sitte, eine philosophische Neubegründung der sittlich-religiösen Überzeugungen bezweckt haben, diese habe aber nur gelingen können auf der Grundlage eines festbegründeten Wissens, das dann wieder seinen Ausgangspunkt im Selbstbewusstsein und zwar zunächst im Selbstbewusstsein um die unbedingten sittlichen Anforderungen habe. Sokrates ist also eine Art von primitiver antiker Kant. Aus diesem sittlichen Selbstbewusstsein wird dann alles mögliche Weitere herausgesponnen. Tugend, Wissen und Glückseligkeit sind für Sokrates nur drei verschiedene Auffassungsweisen einer und derselben Vernunftthätigkeit. Durch teleologisch ethische Betrachtungen soll er ferner die Gottheit als den Urheber der sittlichen, wie der natürlichen Weltordnung nachzuweisen bemüht gewesen sein und auf dem Zusammenhang mit diesem Weltgrunde beruht dann wieder die Grundform des allgemeingültigen Wissens, das sittliche Selbstbewusstsein. Natürlich hat dann Sokrates auf dieser Grundlage auch die Unsterblichkeit gelehrt und die Grundlinien der platonischen Beweisführung im Phädo gehören ihm an. Gewiss ist hier ein geistvoller Versuch historischer Reconstruction anzuerkennen, aber der Versuch schlägt wegen Nichtachtung des historischen Ausgangspunktes und unter tendenziös-subjektiven Voraussetzungen eine völlig unsichere, ja grundfalsche Richtung ein.

Im Banne der Schleiermacher'schen Hypothese befindet sich auch der sogenannte „kleine Schwegler" (Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriss, 1. Auflage 1848, nachher in zahlreichen Auflagen verbreitet). Hier findet sich zunächst eine an Hegel, wenn auch nicht gerade direkt an Hegels Construktion der Sokratik, erinnernde Phrase. Mit Sokrates soll die „Philosophie des objektiven Gedankens", d. h. also der metaphysische Idealismus in seiner näheren Be-

stimmung als metaphysischer Rationalismus oder Logismus beginnen. Dann aber wird in das Schleiermacher'sche Fahrwasser eingelenkt. Die Idee des Wissens, von der geleitet das Denken zu einem Anundfürsichseienden, Festen, von der Willkür des Subjekts Unabhängigen, einer begrifflichen Objektivität, zu gelangen sucht, ist auch hier der Grundzug des sokratischen Philosophierens. Nur hinsichtlich der schroffsten Zuspitzung der Schleiermacher'schen Auffassung, nach der die ethische Betrachtung für Sokrates nur Mittel zum Zweck war, wird auch hier eine Concession an den historischen Befund gemacht. Die ethischen Lehren werden zugleich als Zweck an sich, nämlich als das dem praktischen Leben nächstliegende wichtigste Gebiet der Bethätigung der Idee des Wissens bezeichnet.

Ganz im gleichen Sinne heisst es auch in Schweglers 1859 nach seinem Tode durch K. Köstlin herausgegebener „Kleiner Geschichte der griechischen Philosophie", die ebenfalls eine Reihe von Auflagen erlebt hat, von Sokrates: „Zwischen sich selbst und seine Meinungen und Entschliessungen muss das Subjekt die Idee des klaren und wohlbegründeten Wissens stellen; es darf nicht urteilen und beschliessen, bis sein Vorstellen dieser Idee adäquat ist."

Auch Zeller in seinem grösseren Werke (die Philosophie der Griechen II. 1, 4. Aufl. 1888) nimmt mit vollster Entschiedenheit von der Schleiermacher'schen Auffassung seinen Ausgangspunkt. Sokrates sucht nach Zeller das Wissen nicht als Mittel für einen ausser ihm liegenden Zweck, sondern als Selbstzweck, von einem selbständigen Triebe und Bedürfnisse des Erkennens aus. Er ist der Reformator der Wissenschaft. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Schleiermacher erklärt Zeller die Idee des Wissens für den Ausgangspunkt der sokratischen Philosophie. Sokrates ist sich zwar der Tragweite dieses Princips noch nicht vollständig bewusst und beschränkt sich daher grundsätzlich auf Untersuchungen von

praktisch-ethischer Bedeutung, aber er behandelt die ethischen Fragen so, wie dies keiner thun konnte, der nicht von einem selbständigen Interesse des Erkennens beseelt war. Zeller aber gibt nun diesem Gedanken eine bestimmte einschränkende Wendung. Die Nötigung, im Unterschiede von seinen Vorgängern dem wissenschaftlichen Verfahren und den Bedingungen der wahren Erkenntnis seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, lag für Sokrates in dem besonderen methodischen Grundsatz, dass jedes wahre Wissen von richtigen Begriffen ausgehen müsse, dass nichts erkannt werden könne, wenn es nicht auf seinen allgemeinen Begriff zurückgeführt und von ihm aus beurteilt werde.

Das Verhältnis der Quellen anlangend, so bekennt sich auch hierin Zeller ausdrücklich zu dem Schleiermacher'schen Verfahren. Bei aller Anerkennung der rein historischen Intention und Wahrheitsliebe Xenophons erklärt er doch den Bericht desselben teils aus Unzulänglichkeit der philosophischen Begabung, teilts wegen der apologetischen Absicht, die zu einer Schilderung nicht sowohl nach der philosophischen, als nach der religiös-historischen Seite führte, für unzureichend. Er nimmt daher zur Ergänzung seine Zuflucht zu Plato, obgleich er selbst eingesteht, dass für diesen ein Kriterium des historisch Verwendbaren nicht aufgestellt werden könne, in etwas auch zu Aristoteles, und da somit die Angaben der verschiedenen Berichterstatter im Einzelnen auf ihre Glaubwürdigkeit und Vereinbarkeit geprüft werden müssen, so fällt ihm die Aufgabe der Quellenprüfung in concreto mit der Darstellung der Lehre selbst zusammen, wo dann im Falle des Zusammenstimmens keine Schwierigkeit erwächst, im Falle des Nichtzusammenstimmens aber bei jedem einzelnen Punkte untersucht werden muss, welche von den vorliegenden Ueberlieferungen Recht hat. Man wird diese Methode, aus drei Unzulänglichkeiten etwas Zulängliches, aus drei Nullen eine positive Grösse herauszurechnen, schon im Princip kaum

für sehr versprechend halten können; jedenfalls ist ihre Anwendung von Fall zu Fall, wobei dann doch thatsächlich vorgefasste Meinungen und eine selbst zurechtgemachte Anordnung an die erste Stelle treten, wie dies bei Zeller geschieht, durchaus unsicher. Sollte sie zu irgend einem haltbaren Ergebnis führen, so müsste vorab versucht werden, ein einheitliches Gesamtbild der Sokratik wenigstens nach der ergiebigsten der drei Quellen, der xenophontischen Darstellung, zu entwerfen und daran dann der ergänzende Gebrauch der anderen Quellen angereiht werden. Dies ist aber freilich wegen der sehr grossen Schwierigkeiten, die in dieser Beziehung Xenophons vielfach unklare, vage und unsystematische Darstellung bietet, eine recht schwierige Aufgabe. Jedenfalls hat Zeller sie nicht in Angriff genommen, sondern sich auf die sporadische Bewahrheitung des aus eigenen Mitteln unternommenen Entwurfs durch die Quellen beschränkt und so kann von vornherein ein befriedigender objektiver Erkenntnisertrag kaum erwartet werden. Insbesondere fällt auch die prinziplose Verwendung platonischer Beweisstellen im Einzelnen auf.

In der eigentlichen Darstellung nun des sokratischen Systems kommt Zeller zunächst auf die Methode zu sprechen, vermittelst deren Sokrates sein angebliches Bedürfnis nach begrifflichem Wissen zu befriedigen versucht haben soll. Er räumt hier von vornherein ein, dass diese Methode noch einen sehr primitiven Charakter habe und daher zu erheblichen Resultaten nicht führen konnte, und wir können uns daher der Wiedergabe des in diesem methodischen Abschnitt Zusammengestellten überheben. Wir stossen jedoch hier auf eine gelegentliche Bemerkung, die geeignet ist, die ganze Haltlosigkeit und Unergiebigkeit des Schleiermacher'schen Einfalls gerade in der Zeller'schen Modification und Formulierung handgreiflich zu erweisen. „Er kommt noch nicht zur systematischen Darstellung der an sich wahren Begriffe.“ Hier wird ganz unvermerkt ein völlig neues

Problem eingeschmuggelt. Es sollen nicht nur Begriffe gewonnen werden, Begriffe in systematischer Zusammenfassung und Vollständigkeit; diese Begriffe sollen auch an sich wahre sein. Um das auszumachen, würde ein correktes Verfahren der Begriffsbildung, eine richtige logische Technik, nicht ausreichen; es müsste hinter dem angeblichen sokratischen Erkenntnismittel noch ein anderes in Reserve gehalten werden, um die an sich unwahren Begriffe von den an sich wahren zu unterscheiden. Hier zeigt sich recht deutlich, dass das historische Problem in die durchaus fremdartige Sphäre subjektiver Voraussetzungen gerückt worden ist.

Inhaltlich nun soll sich die sokratische Begriffsphilosophie durchaus auf das Gebiet der Ethik beschränken. Gegen die metaphysischen Anwandlungen, die nach Schleiermachers Vorgange Ritter und Brandis Sokrates beigelegt haben, verhält sich Zeller ablehnend; auch die sokratische Theologie ist ihm nur Zugabe der Ethik. Diese selbst aber besteht eigentlich nur in der prinzipiellen Tendenz, din Sittlichkeit aufs Wissen zurückzuführen, d. h. also nach Zellers Voraussetzungen auf ein System von Begriffen des sittlich Normalen. Sokrates soll diesen Tugendbegriffen die Kraft einer vollkommenen sittlichen Triebfeder beigelegt haben. Wie Sokrates sich diese den Willen sollicitierende Kraft der Tugendbegriffe gedacht haben könnte, darüber erfahren wir bei Zeller nichts. Denn da Sokrates thatsächlich die Ableitung dieses Systems von ethischen Begriffen nicht gelingt, so hat auch die Frage nach ihrer das Handeln bestimmenden Kraft keine praktische Bedeutung. Thatsächlich nämlich ist nach Zeller Sokrates genötigt, die ethischen Grundsätze teils aus der bestehenden Sitte ohne weitere Prüfung aufzunehmen, sich beim Bestehenden zu beruhigen, teils die Rechtfertigung vor dem Denken utilitarisch-eudämonistisch auf den Erfolg der Handlungen zu gründen. In dieser Theorie fehlt es an einer deutlichen Sonderung zwischen dem Inhalt der sittlichen Forderung und

der motivierenden Potenz; die Aufnahme der Grundsätze aus dem Bestehenden bezieht sich auf die Vorschrift, der Eudämonismus auf die Triebfeder der Befolgung. Doch hat sie den Vorteil, nunmehr alle vermeintlichen ethischen Trivialitäten bei Xenophon in die echt sokratische Lehre aufnehmen zu können. Daneben soll dann aber schon Sokrates, wie nach ihm Plato, den Vollkommenheitsgedanken als motivierende Potenz eingeführt haben. Doch wird diese Annahme durch das von Zeller dafür Angeführte nicht genügend erwiesen. Zeller selbst erkennt in der Bezeichnung der Tugend als letzten Lebenszweckes und in der gleichzeitigen utilitarisch-eudämonistischen Empfehlung derselben durch sonstige Vorteile einen Widerspruch im sokratischen Denken. Die Unsterblichkeit wird für Zellers kühlere und kritischere Betrachtungsweise wieder zu einem auf blosser Wahrscheinlichkeit beruhenden Glaubensartikel des Sokrates.

Schon aus diesen flüchtigen Umrissen der Zeller'schen Auffassung ist ersichtlich, dass er den Philosophen die Idee des Wissens nur als Postulat aufstellen, in der Durchführung aber vermittelst allerlei Restriktionen und schliesslich vermittelst völliger Ausserkraftsetzung des Prinzips weit hinter dem Ideale zurückbleiben lässt. Dass damit das Wesen der sokratischen Lehre getroffen wäre, bleibt auch hier bei dem schwankenden und äusserlichen Verhältnis des Darstellers zu den Quellen etwas Unerwiesenes und ist überdies innerlich wenig wahrscheinlich. Jedenfalls ist es befremdlich, denselben Autor, der auf theologischem Gebiet als Anhänger der Tübinger Schule aller Harmonistik abhold ist, hier so entschieden in den Reihen der Harmonisten zu finden, wie er denn auch noch in seiner letzten Auslassung über die Frage in seiner Besprechung des Joël'schen Buches (Archiv für Gesch. der Phil. VII. 1. 1893) entschieden auf Benutzung Platos als Quelle neben Xenophon dringt.

Die kleine und wenig bedeutende Schrift von Alberti,

Sokrates, ein Versuch über ihn nach den Quellen, Göttingen 1869, beruht teils auf Zeller, teils auf Ritter und Brandis. Hinsichtlich der Quellenbenutzung meint der Verfasser, der xenophontische Sokrates müsse etwas hinauf-, der platonische etwas hinabgerückt werden, womit denn freilich ein festes Prinzip auch nicht im Entferntesten gewonnen werden kann. Mit Zeller erklärt er für den eigentlichen philosophischen Fund des Sokrates das Wissen durch Begriffsbestimmung, nähert sich dann aber bei der sokratischen Ethik unter Ablehnung der von Zeller gutgeheissenen gewohnheitsmässigen und eudämonistischen Begründung der Ritter'schen und Brandis'schen Auffassung, indem er Sokrates aus einer Lehre vom vernünftigen Grundwesen des All das Prinzip der Vollkommenheit ableiten lässt.

In sehr abgeschwächter Form findet sich der Schleiermacher'sche Grundgedanke in Ueberwegs Grundriss. Die eigentümlich philosophische Bedeutung des Sokrates soll nach ihm in der logisch strengen Reflexion über moralische Fragen, ferner in seinem Suchen und Zweifeln, seiner dialektischen Vernichtung des Scheinwissens und Leitung zu echtem Wissen liegen. Viel bestimmter, als Ueberweg, wiederholen Baumann (Geschichte der Philosophie 1890) und Windelband (sowohl in dem kürzeren Compendium in Iwan Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 11. Halbband, 1888, wie in seiner Geschichte der Philosophie, 1892) das Schleiermacher'sche Grundprinzip. Sehr entschieden bekennt sich zu ihm als „noch jetzt grundlegend“ K. Köstlin in seiner Geschichte der Ethik, Band I. 1887. Das Erste und Ursprünglichste bei Sokrates sei der Trieb des Wissens, der Wahrheit und Klarheit über die Welt haben will. Er erkenne es als seinen Beruf, allem Nichtwissen und vermeintlichen Wissen entgegenzutreten und dafür zu wirken, dass ein wirkliches Wissen hervorgebracht werde. Auf solchen Gebieten, wo kein wirkliches Wissen möglich sei, müsse wenigstens

das vermeintliche ausgerottet werden. Notwendig sowohl wie möglich ist das Wissen auf dem Gebiete des Handelns, so dass also unbeschadet der Universalität des Wissenstriebes Sokrates diesem seine spezielle Thätigkeit zuwendet u. s. w.

Zeigt sich so in einer grossen Gruppe der angesehensten Forscher bis zur Gegenwart hin der massgebende Einfluss des unglücklichen Schleiermacher'schen Gedankens, so steht daneben eine wenigstens nicht ganz unbeträchtliche Zahl von Autoren, die sich diesem Einflusse entzogen und eine selbständigere Position gesucht haben. Innerhalb dieser Gruppe nimmt zunächst Ribbing (Über das Verhältnis zwischen den xenophontischen und platonischen Berichten über die Persönlichkeit und Lehre des Sokrates, zugleich eine Darstellung der Hauptpunkte der sokratischen Lehre Upsala, 1870) eine Sonderstellung ein. Er findet zwischen Xenophon und Plato in wesentlichen Punkten einen unversöhnlichen Widerspruch, will aber trotzdem beide zur Geltung kommen lassen und sucht zu beweisen, dass auch nach dem xenophontischen Sokrates die Tugend Selbstzweck, Glückseligkeit an sich, ein vom Nützlichen verschiedenes unmittelbares Gutes sei. Die übrigen hierher gehörigen Autoren kommen wieder mit mehr oder weniger Entschiedenheit und Sorgfalt des Detailnachweises auf Sokrates als eudämonistischen Ethiker zurück, ohne jedoch die endgiltig richtigen Wege einzuschlagen und endgiltig haltbare Resultate zu erzielen. Es würde ermüdend sein, auch hier auf das Detail einzugehen, was bei der Eigenartigkeit der Schleiermacher'schen Gruppe nicht umgangen werden konnte. Ist doch die beste Kritik der Vorgänger die haltbare Begründung einer eigenen Auffassung. Ich begnüge mich daher bei Strümpell (Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles 1861), Wildauer (die Psychologie des Willens bei Sokrates 1877), Ziegler (Geschichte der Ethik I. 1882), M. Heinze (der Eudämonismus in der griechischen Philosophie I. Sächs. Gesellsch. der

Wiss., phil. hist. Kl. VIII. 1883), Siebeck (Über Sokrates' Verhältnis zur Sophistik, in: Untersuchungen zur Philos. der Griechen, 2. Aufl. 1888) mit diesem summarischen Hinweise. Unter diesen ist namentlich die Arbeit von Heinze hervorzuheben, weil sie mit Entschiedenheit fast ausschliesslich auf Xenophon fusst und tiefer in den systematischen Zusammenhang des xenophontischen Sokrates einzudringen bemüht ist. Auch die beiden eingehenden historischen Darstellungen des Wirkens und Schicksals des Sokrates von Köchly (Sokrates und sein Volk, in „Akademische Vorträge u. Reden“ I. Zürich 1859) und Grote (History of Greece Kap. 68, womit zu vergleichen Plato and the other Companions of Sokrates I. 1865 Kap. 7) benutzen Plato neben Xenophon ausgiebig als historische Quelle und betrachten Sokrates vornehmlich als dialektisch zu Werke gehenden Ethiker, doch kommt bei Beiden eine detaillierte systematische Darstellung der Lehre nicht vor.

In den letzten Dezennien nun ist die xenophontische Quellenschrift von verschiedenen Gesichtspunkten aus schweren kritischen Anfechtungen unterworfen worden. Einesteils ist durch philologische Athetese die Integrität der Schrift in teilweise sehr weitgehender Weise in Frage gestellt worden, andernteils ist in Abrede gestellt worden, dass Xenophon auch nur die Absicht gehabt habe, in geschichtlichem Sinne über Sokrates zu berichten. Dass durch diese Bestrebungen auch die Auffassung des historischen Sokrates in Mitleidenschaft gezogen wurde, ist selbstverständlich; doch gehört die Würdigung dieser Versuche mehr in den Abschnitt, der von Xenophon als Quelle handelt und so bleibt denn an dieser Stelle nur noch eine einzige dieser neuesten Arbeiten zu berücksichtigen, in der nicht die an Xenophon geübte Kritik, sondern der Versuch, ein Bild des historischen Sokrates zu gewinnen, den Hauptpunkt bildet und die dieses Streben so nachdrücklich verfolgt, dass sie als die eingehendste aller bisher über Sokrates erschienenen Monographien dasteht.

Das ist die Schrift von K. Joël, der echte und der xenophontische Sokrates, von der bisher erst Band I (1893) erschienen ist.

Joël steht hinsichtlich der Quellenbeurteilung auf dem Standpunkte, dass er zunächst den Prozess Plato contra Socratem durch die neuere Kritik für ziemlich entschieden hält. Plato ist zwar der philosophische Erbe des Sokrates, der bei allem Fortschreiten über die Sphäre desselben diese doch nie verlässt; Beide verhalten sich wie konzentrische Kreise; dennoch verfolgt Plato nie einen historischen Zweck und ist als historische Quelle für Sokrates auszuscheiden (S. 11 ff.). Aber das gleiche Verfahren ist auch gegen Xenophon einzuleiten. Teils bewusst und absichtlich im Sinne der lehrhaften, insbesondere der kynischen Sokrastik, teils unvermerkt und absichtslos vermengt er die Züge des historischen Bildes mit subjektiven Elementen und der einzige Unterschied von Plato besteht darin, dass hier doch ein, wenn auch verfälschtes, aber doch ursprünglich historisch gedachtes Bild vorliegt, das durch ein methodisch-kritisches Verfahren von seinen Verfälschungen wieder befreit werden kann. Als Anhaltspunkt für diese Wiederherstellung des Echten und Ursprünglichen glaubt der Verfasser ausser der Bezugnahme auf einen problematischen „Gesamtcharakter der Sokratik", sowie auf die in den sonstigen Schriften Xenophons zu Tage tretenden eigenen Überzeugungen desselben und auf eine ebenfalls recht problematische Beeinflussung desselben durch den cynischen Lehrtypus besonders die aristotelischen und pseudoaristotelischen Stellen über Sokrates, die er aber in höchst unkritischsr Weise verwendet, benützen zu können. Endlich ist in Bezug auf Joëls Verhältnis zu den Quellen noch zu bemerken, dass er an der Integrität der Memorabilien festhält und den neuerlichen „Athetesenfanatismus" aus dem Streben ableitet, Xenophon als treuen Apologeten und Historiker des Sokrates festzuhalten.

Die kritischen Resultate des Verfassers liegen erst teilweise vor, da Band II noch nicht erschienen ist. Diesem zweiten Bande, ist, was sehr zu bedauern, gerade ein sehr bedeutsamer Teil des Ganzen, die Sozialethik der Memorabilien, vorbehalten. Mit dieser hätte doch eigentlich der Anfang gemacht werden sollen. Im vorliegenden Bande sucht der Verfasser zunächst zu beweisen, dass der echte Sokrates durchaus nicht der kultustreue und orakeleifrige Religiöse war, als den Xenophon ihn schildert, sondern jedenfalls auf einem viel freieren religiösen Standpunkte stand. In ethischer Beziehung sodann ist der echte Sokrates keinesfalls der paränetisch-eudämonistische Moralist des Xenophon, ja überhaupt Ethiker nur in ähnlichem Sinne wie bei Schleiermacher, insofern sich ihm die Tugendbegriffe nur als erstes Objekt zur Bethätigung seines universellen Begriffsrationalismus darboten. Aus der Universalität und einseitigen Durchführung dieses Begriffsrationalismus erklärt dann der Verfasser die Paradoxie des angeblich sokratischen ethischen Intellektualismus, nach dem zum sittlichen Handeln weiter nichts erforderlich sein soll, als das ethische Begriffswissen, d. h. die Kenntnis der Tugendbegriffe, hinsichtlich deren Sokrates nicht einmal zu einem sicheren Resultate kommt, sondern beim Nichtwissen stehen bleibt, so dass es selbst im eingeschränkten Sinne dieser Tugendbegriffe zu einer eigentlichen Ethik überhaupt nicht kommt. Da auch die Darstellung der xenophontischen Ethik dem zweiten Bande vorbehalten ist, so ist noch kein Urteil darüber zu gewinnen, wie Joël den Lehrinhalt der Memorabilien als Ganzes auffasst und wie er sich demgemäss die Verfälschung der sokratischen Ethik (die ja nach ihm eigentlich gar nicht existiert) durch Xenophon denkt. Jedenfalls ist auch auf diesem neuen von Joël betretenen Wege eine von subjektiven Zuthaten freie Darstellung der Sokratik von vorne herein nicht zu erwarten und das bisher Gebotene ist im Grunde nur eine einseitige Durchführung des Stand-

punktes, von dem auch Zeller Sokrates ausgehen lässt, den dieser aber bei Zeller durch inconsequente Abschwächungen zu Gunsten einer mehr empirischen Betrachtungsweise wieder verlässt.

Schliesslich muss noch ein Autor genannt werden, der zwar keine ausgeführte Darstellung der sokratischen Lehre gibt, aber doch im Unterschiede von allen bisher erwähnten Darstellungen wenigstens im Prinzip diejenige Seite der Sokratik hervorkehrt, die mir als die grundlegende und als der Ausgangspunkt erscheint. Bei Henkel, Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat (Leipzig 1872) wird S. 43 f. ausgeführt, dass der Anstoss zu der ethisch begründeten Staatslehre des Plato und Aristoteles durch Sokrates gegeben worden sei, bei dem sich zum Teil schon angedeutet finde, was von Jenen weiter ausgeführt und tiefer begründet sei. „Der Staat hat nach seiner Lehre die Aufgabe, dem hilfsbedürftigen Einzelnen den Rechtsschutz zu gewähren . . .; aber er hat noch einen höheren, einen positiv ethischen Zweck, und sein Werkzeug ist der Herrscher, der unbekümmert um das eigene Interesse für das Glück der Unterthanen und das Wohl des Ganzen zu wirken und zu sorgen hat. Die Herrscherkunst in dieser Weise geübt ist ihm die grösste Kunst, der Inbegriff der Tugend und Glückseligkeit. Alle Tugend jedoch, lehrt er weiter, und folgeweis die Herrschertugend, beruht auf Wissen . . . Nur die Wissenden in diesem Sinne sind berufen, das Ruder des Staates zu führen; sie allein sind die wahren Könige und Edlen. Sokrates zuerst proklamierte das Thronrecht der Tugend und Philosophie. Es liegen in diesen Sätzen die Keime des platonischen Idealstaates vorgebildet.“ Ebenso S. 135: „Mit dem Postulate einer Herrschaft der Wissenden stellt er ein neues politisches Prinzip auf, aus dem sich weiterhin der platonische Zukunftsstaat, der Staat der Philosophen entwickelt hat“. Henkel hat nicht versucht, aus diesem Prinzip das Ganze der so-

kratischen Lehre abzuleiten; er behauptet nicht einmal, dass in ihm der einigende Mittelpunkt derselben liege. Die ganze Aufgabe lag seiner nur auf eine übersichtliche Zusammenstellung der staatstheoretischen Leistungen gerichteten Absicht ferne; aber es wird hier doch wenigstens in höchst verdienstvoller Weise die von den meisten vorigen Forschern so gut wie völlig übersehene politische Seite im Wirken des Sokrates nachdrücklich hervorgehoben.

Ähnlich spricht sich übrigens auch schon Oncken in seiner Schrift über die Staatslehre des Aristoteles (1. Hälfte 1870) S. 125 ff. aus. Auch ihm ist die Staatslehre des Sokrates, wie sie in den vom Verfasser für streng historisch gehaltenen Memorabilien hervortritt, ein grossartiger Reformversuch mit der Tendenz, ein neues Geschlecht von Bürgern heranzubilden, Staatsleiter mit reinem Willen, frei von Selbstsucht und mit fachmässiger Ausbildung und darauf gegründeter Arbeitsteilung, und so „Sandkorn um Sandkorn für den Aufbau eines besseren Staatslebens zusammenzutragen“. Auch ihm ist Sokrates im entschiedensten Sinne der Vorläufer der platonischen Politie und „der Idealstaat der Politie eine Verklärung der Ansichten und Grundsätze, die Sokrates in seiner Lehre ausgesprochen und in seinem Leben bethätigt hat“, was er in charakteristischen Einzelzügen nachweist. Die gleiche Ansicht über den engen Zusammenhang zwischen der Sokratik und dem platonischen Staat nach seiner ursprünglichen Conception vertritt auch Krohn (der platonische Staat 1876); nur hat er leider durch die unmethodisch destruktive Kritik der xenophontischen Quelle selbst den Ast abgesägt, auf dem er sitzt, und sein Nachweis des Gedankenzusammenhangs muss sich notgedrungen auf einen dürftigen Betrag von belanglosen Einzelzügen beschränken, während ihm das Wesentliche der Sokratik entgeht und auch sonst seine Darstellung viel zu abrupt und ungeordnet ist, um belehrend wirken zu können.

Durch diese langwierige und vielverschlungene Vorführung wenigstens der bedeutendsten und am meisten charakteristischen Versuche über Sokrates wird wohl wenigstens einigermassen der Eindruck hervorgerufen worden sein, dass wir hier vor einem noch ungelösten Problem stehen: die volle Überzeugung von der Unzulänglichkeit des bisher Geleisteten kann freilich nur durch das neue Verfahren selbst und die durch dasselbe zu erzielenden Resultate bewirkt werden.

3. Sokrates als systematischer Denker.

Durch die Art der gelegentlichen gesprächsweisen Erörterungen, in denen bei Xenophon das Wirken des Sokrates grösstenteils aufgeht, ist vielfach die Vorstellung erzeugt worden, dass Sokrates überhaupt gar kein von festen und zusammenhängenden Grundüberzeugungen ausgehender Denker, kein Philosoph im eigentlichen Sinne gewesen sei, sondern ein wohlgesinnter, für Sitte und Tugend erglühender und eifrig wirkender Bürger, im besten Falle ein geistvoller moralisierender Popularphilosoph, eine Art von antikem Campe, Basedow oder Engel. Diese Ansicht ist u. A. von Marbach in seinem Lehrbuch zur Geschichte der Philosophie I. 1838 vertreten worden. Andernteils hat Schopenhauer (Parerga I. 2. Aufl. 1862 S. 45) aus dem Umstande, dass Sokrates nichts geschrieben, die Überzeugung begründet, er gehöre zu den hauptsächlich praktischen Helden, die mehr durch ihren Charakter, als durch ihren Kopf wirkten. Wer zum Bewusstsein gelange, zu den Erziehern der Menschheit zu gehören, dürfe nicht blos zu einer Anzahl zufälliger Individuen, sondern müsse zur Menschheit reden, was aber nicht durch die unvermeidlicher Verfälschung ausgesetzte Tradition, sondern nur

durch die Schrift geschehe. Ausserdem habe jeder tiefer denkende Geist das Bedürfnis, schon zu seiner eigenen Befriedigung seine Gedanken festzustellen und zu möglichster Deutlichkeit und Bestimmtheit zu bringen. Stünde es so, so wären ja nicht nur die im vorigen Abschnitt skizzierten Bemühungen verlorene Liebesmühe, sondern es würde sich vollends nicht lohnen, die Zahl dieser Versuche durch einen neuen zu vermehren. Als ausdrückliche Voraussetzung der gegenwärtigen Arbeit muss geltend gemacht werden, dass ein deutlich bewusster systematischer Gedankenzusammenhang dem Wirken des Sokrates zu Grunde gelegen hat.

Dies kann ja nun vollständig nur durch den gelingenden Versuch des Nachweises dieses Gedankensystems selbst dargethan werden. Auch schon die Hervorbringung eines vorläufigen Zutrauens zum Vorhandensein eines solchen Systems erfordert den Hinweis wenigstens auf gewisse, in den Quellen zu Tage tretende Spuren eines solchen Zusammenhangs, mindestens auf einige besonders deutliche Spezimina. Allenfalls könnte auch der Hinweis auf die vom Wirken des Sokrates ausgehenden bedeutenden wissenschaftlichen Anregungen, auf die Pietät eines Plato für ihn u. dgl. zur Hervorbringung einer solchen vorläufigen Überzeugung beitragen. Ich möchte jedoch, um der eigentlichen Untersuchung nicht vorzugreifen, an dieser Stelle nur ganz vorläufig auf zwei Punkte hinweisen.

Sokrates erweist sich schon in der xenophontischen Darstellung als ein hochbegabter Geist. Er hat ferner eine Reihe von Jahrzehnten, nämlich, wie sein Verhältnis zu Alcibiades und Kritias zeigt, mindestens von ca. 430 an bis zu seinem Tode, also ein ganzes Menschenalter hindurch in wesentlich gleichartiger Weise seinem Berufe der Jugendbildung obgelegen. Dass er dabei methodisch und zielbewusst verfuhr, bezeugt uns Xenophon. Sokrates ist ferner eine im höchsten Grade verstandesmässig angelegte Natur; er ist, nach Xenophon wie nach Aristoteles, ein logischer Kopf, der Vater der Logik

als Kunst der Begriffsbildung. Da ist es denn undenkbar, dass nicht von vorne herein, schon beim bewussten Eintreten in diese Berufsthätigkeit, bestimmte zusammenhängende Zielpunkte ihm vorschwebten, noch undenkbarer, dass nicht im Laufe eines so langen, unablässig fortgesetzten Wirkens diese Zielpunkte eine immer tiefere und zusammenhängendere Ausprägung bis zur vollen Klarheit und Selbstgewissheit über das Ganze sollten erhalten haben. Nur aus einer solchen Selbstgewissheit heraus ist die Sicherheit begreiflich, mit der er sich improvisierend den jeweiligen zufälligen Anlässen der Erörterung überliess: er musste die Gewissheit haben, dass alle diese zufälligen, ex tempore verlaufenden Erörterungen eine einheitliche, in sich zusammenstimmende Wirkung üben würden.

Der zweite Punkt dient namentlich zur Erklärung, warum Sokrates sich nicht zur Aufzeichnung seiner Lehre gedrängt fühlte. Um ihn geltend zu machen, muss allerdings schon in etwas der nachfolgenden Darstellung vorgegriffen werden. Das Wirken des Sokrates ist zwar nicht das des blossen moralischen Paränetikers oder paränetischen Moralisten; dennoch ist es zunächst in ganz konkreter Weise auf seine unmittelbare Umgebung berechnet und dem Bedürfnisse des athenischen Staatsverbandes angepasst. Die Philosophie hat zu seiner Zeit die Richtung auf die sozialen und staatlichen Probleme eingeschlagen; ein Wirken als sozialer und politischer Reformator auf die unmittelbar gegebenen Zustände von festen, systematisch ausgestalteten Überzeugungen aus betrachtete auch er als seinen eigentlichen Beruf. Bei einer solchen Anffassung aber musste die Aufzeichnung von Gedankenzusammenhängen, die nur als dienendes Glied in diesem Zweckzusammenhange Bedeutung gehabt hätten, als überflüssig erscheinen. Die Art, wie Sokrates thatsächlich nachgewirkt hat, war grossenteils gar nicht die von ihm gewollte und bezweckte. Erst als das philosophische Gesellschaftsideal

sich, wie bei Plato, viel komplizierter, viel weniger einfach, zugleich aber auch sehr viel verschiedener von den gegebenen thatsächlichen Verhältnissen gestaltet hatte, musste das Bedürfnis der schriftlichen Fixierung sich geltend machen. Dies ist ja nun freilich ein Gesichtspunkt, der an dieser Stelle auch noch nicht annähernd zum Verständnis gebracht werden kann, vielleicht ist es aber gerade der eigentlich entscheidende; daher dieser kurze Hinweis auf ihn an dieser Stelle.

Diese wenigen Andeutungen müssen an dieser Stelle genügen, um nicht sowohl den Beweis zu liefern, als vielmehr nur der erst nachher zu begründenden Überzeugung Ausdruck zu geben, dass wir es bei Sokrates mit einem tiefdurchdachten und innerlich zusammenhängenden Systeme von Gedanken zu thun haben.

4. Plato als Quelle für die Lehre des Sokrates.

Plato hat durch den Akt höchster Pietät, durch den er in seinen Dialogen den Sokrates zum Träger seiner eigenen Gedankenentwicklung machte, der historischen Sokratik einen sehr zweifelhaften oder vielmehr einen ganz unzweifelhaft schlechten Dienst erwiesen. Durch die ganze Geschichte der Philosophie zieht sich die Verwechslung des Sokratischen und Platonischen hin und auch heute noch ist die Verkehrtheit nicht ganz ausgestorben, für angeblich sokratische Lehren platonische Beweisstellen heranzuziehen.

Und doch ist Plato so wenig ein historisch receptiver, objektiver, so sehr ein activer, subjektiver und speculativ produktiver Geist, dass die empfangenen Anregungen sich bei ihm sofort in eigene Denkarbeit umsetzen und das Gepräge

seines eigenen Geistes annehmen. Dies gilt nicht nur für die grossen Dialoge seiner klassischen Periode, in denen offenkundig neue, von der Sokratik durchaus verschiedene Impulse zu neuen eigenartigen Gestaltungen verarbeitet werden; es gilt auch von den angeblich noch ganz innerhalb der sokratischen Einflusssphäre liegenden sogenannten kleineren sokratischen Dialogen, einem Protagoras, Hippias minor, Lysis, Laches, Charmides, Euthyphron. Hätten wir ein genaues und sicheres Bild des sokratischen Gedankensystems, so müsste es möglich sein, die Punkte aufzuzeigen, an denen in diesen Dialogen die selbstthätige Weiterbildung der Probleme zu Tage tritt und wir besässen so zugleich die ausgezeichnetste Handhabe zu einer völlig exakten Darstellung der philosophischen Entwickelung Platos in dieser seiner vorklassischen Periode. Einen solchen Nachweis auch nur andeutungsweise durchzuführen, würde an dieser Stelle viel zu weit führen; auch müsste ja dabei der ganzen in der vorliegenden Schrift erst zu unternehmenden Darlegung der echten sokratischen Lehre vorgegriffen werden. Dass dies Hinausschreiten über die Sokratik auch im Euthyphron vorliegt, den noch Zeller II, 1, 4, S. 524 für echt sokratisch im Gedanken hält, ergibt sich schon daraus, dass in ihm der Zweck verfolgt wird, die Frömmigkeit, die noch im Protagoras und selbst im Gorgias als selbständige Cardinaltugend erscheint, als solche auszumerzen. Es muss jedoch hier die Aussprache der Ueberzeugung genügen, dass wir auch diese kleineren Dialoge, so wenig wie etwa das Symposion, dem man vielfach den Zweck einer Verherrlichung des Charakters und der Gesinnung des Sokrates untergelegt hat, schlechterdings nicht berechtigt sind, als Quellen der sokratischen Lehre — denn nur von dieser ist die Rede, nicht vom Leben, für das manche Data aus Plato gewonnen werden können — zu verwenden. Es muss überhaupt wenigstens zweifelhaft erscheinen, ob Plato bei seiner selbständig produktiven Geistesart und bei der frag-

mentarischen Weise der sokratischen Gedankenüberlieferung jemals eine rein objektive Vorstellung vom sokratischen Gedankensystem als Ganzem besessen hat. Scheidet nun aus der ersten Tetralogie des Thrasyllos ausser dem Phädon, dessen Lehrgehalt heute wohl Niemand mehr dem Sokrates imputieren möchte, auch der Euthyphron aus, so behaupten sich wenigstens doch die beiden übrigen Stücke desselben, die Apologie und der Kriton, in der herrschenden Meinung als historische und für die echte Sokratik als Quelle verwendbare Dokumente. Ich muss dem auch für diese beiden Schriften schon aus dem prinzipiellen Grunde der speculativen Impulsivität Platos, die historisch seine Schwäche ist, widersprechen. Merkwürdigerweise scheint auch Thrasyllos, nach der Darlegung des Planes seiner Anordnung bei Diog. Laert. (III. 57) zu schliessen, hier eine eigentliche Historicität nicht angenommen zu haben. Als das Gemeinsame der vier Stücke dieser Tetralogie gibt er an, Plato habe hier zeigen wollen, welcher Art das Leben des Philosophen sei, nicht das historische Leben des Sokrates, sondern das ideale des Philosophen an sich.

Was nun zunächst die Apologie anlangt, so scheint es auch schon ehe wir eine feste Ansicht über die Natur des sokratischen Lehrens und Wirkens gewonnen haben, möglich, aus der Beschaffenheit mancher Ausführungen an sich die Ungeschichtlichkeit nachzuweisen. Zunächst erscheint es doch wenig wahrscheinlich, dass Sokrates bei seiner Verteidigung auf die doch 24 Jahre zurückliegenden Wolken des Aristophanes, die doch nach einer so langen und ereignisreichen Zwischenzeit nur Wenigen noch in der Erinnerung sein konnten, zurückgegriffen haben sollte. Sodann ist es auffällig, dass Plato bei der Anführung der Anklageformel 24 B die beiden Anklagepunkte im Vergleich mit dem bei Diog. Laert. (II. 40) erhaltenen urkundlichen Texte und mit der Wiedergabe bei Xenophon Mem. I, 1, 1, die nur in einem einzigen

Worte davon abweicht, in umgekehrter Reihenfolge bringt. Sollte Plato diese kurze und dabei mit einem sein ganzes Seelenleben aufs tiefste erschütternden Vorgange zusammenhängende Formel so mangelhaft seinem Gedächtnis eingeprägt haben? Das ist undenkbar; hinter der Veränderung muss eine besondere Absicht stecken, schon deshalb, weil von ihr auch der sich anschliessende Gang der Verteidigung abhängig ist, wenn wir auch freilich diese Absicht nicht zu enträtseln vermögen. Insbesondere ist auffällig, dass 26 B die Anklage auf Jugendverderb nur als ein Bestandteil der auf religiöse Neuerung behandelt wird. Der Jugendverderb soll lediglich durch die Einführung neuer Götter stattgefunden haben. Und ferner ist es kaum glaublich, dass sich Sokrates gegen die Anklage des Jugendverderbs und der Religionsneuerung in so seltsamer, geschmackloser, wenig überzeugender und wirksamer Weise sollte verteidigt haben, wie dies bei Plato 25 C und 26 B geschieht. In beiden Fällen tritt nämlich, abgesehen von anderen Wunderlichkeiten, an Stelle der Berufung auf klare Thatsachen eine gewissermassen apriorische Argumentation, in der der Anklagepunkt nicht als nicht wirklich, sondern als nicht denkbar und nicht möglich erwiesen wird.

Es scheint aber, dass Plato über diesen negativen Teil, die Entkräftung der Anklage, etwas eilfertig hinweggegangen ist, um in dem zweiten Teile, der positiven Rechtfertigung, mit um so grösserem Nachdruck eine Schilderung des sokratischen Wirkens, auf die es ihm eigentlich ankommt, zu entwerfen. Und hier stossen wir denn nun auf den auffälligsten Zug. Schon zu Anfang, bei der Abwehr gegen die öffentliche Meinung, hat er der durch den delphischen Orakelspruch veranlassten Ausforschung der vermeintlich Einsichtsvollen gedacht. Diese Ausforschung nun durchläuft hinsichtlich ihrer Motive, wie ihrer Ziele im Verlauf der Rede eine Anzahl von Phasen, die unmöglich historische Grundlage haben können. Anfangs (21 B) entspringt sie nur der Ver-

legenheit, der Antwort des Gottes keinen berechtigten Sinn unterlegen zu können, und dem rein persönlichen Bedürfnis, diesen Sinn zu ergründen. Aber auch nachdem dies in etwa gelungen, (21 D), lässt er von dem Verfahren der Ausfragung, trotzdem ihm dies Feinde zuzieht, nicht ab; es erscheint jetzt (21 E) als eine Pflicht gegen den Gott, der er sich nicht entziehen darf. Es handelt sich darum, den Spruch des Gottes, wenn auch mit grosser persönlicher Beschwerde, (22 A), allseitig zu bewahrheiten. Und selbst nachdem er dies in völlig befriedigender Weise erreicht hat, (23 A), hat er bis zur Gegenwart, also vielleicht ein Vierteljahrhundert hindurch, unter Vernachlässigung seiner persönlichen Interessen und der Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten, nicht abgelassen, den Wissensdünkel der Anderen blosszustellen. Er hat sich ganz dieser Aufgabe gewidmet, die er aus göttlicher Weisung ableitet (κατὰ τὸν θεόν). Er glaubt damit dem Gott zu Hilfe zu kommen und ihm einen Dienst (λατρεία) zu erweisen und ist darüber in grosse Dürftigkeit geraten (23 B). Der Ärger der durch ihn Blossgestellten hat sich in der verläumderischen Anschuldigung Luft gemacht, er verderbe die Jugend durch Verbreitung götterfeindlicher und das Recht erschütternder Lehren (23 D) und auch die drei öffentlichen Ankläger werden nur durch den Hass wegen ihres durch seine elenchtische Thätigkeit verletzten Standesbewusstseins geleitet (23 E). Soweit innerhalb des negativen Teils. In der positiven Rechtfertigung sodann knüpft er wieder an diese durch das Orakel veranlasste Thätigkeit an. Sich selbst und Andere hinsichtlich des Fehlens wirklicher Erkenntnis zu erforschen, erscheint ihm auch jetzt als eine unverbrüchliche Pflicht, deren Unterlassung selbst bei Gefahr des Todes dem Verlassen eines anvertrauten Postens, ja einer wirklichen Gottesleugnung gleichzukommen scheint (28 E f.). Wieder etwas weiter aber verwandelt sich diese pflichtmässige Ausforschung in etwas völlig Anderes. Sie

wird zur Ermahnung, zur Paränese an jeden Begegnenden, die Sorge um Vernunft und Wahrheit und um möglichste Verbesserung der Seele nicht ausser Acht zu lassen (29 D f.), woran sich dann weiterhin die Darstellung seines Berufes als eines grossartigen, am gesamten athenischen Volke zu übenden Missionsamtes anschliesst. Dieser Beruf ist ein so unverbrüchlicher, dass ihn keine menschliche Autorität von der Erfüllung desselben dispensieren kann; ihn an der Erfüllung zu hindern ist Auflehnung gegen die Gottheit. Hier hat sich in durchaus gezwungener Weise ein Quid pro quo vollzogen und an den ursprünglich ganz anders dargestellten Impuls aus dem Orakel etwas angehängt, das psychologisch nicht daraus entspringen konnte. Der Gedankengang, den uns hier Plato als einen bei Sokrates stattgefundenen will glauben machen, ist offenbar nur eine ziemlich ungeschickte Erfindung des Autors selbst, um von dem vielleicht überlieferten Datum des Götterspruches den Uebergang zu der Rolle zu finden, die er das Bedürfnis hatte, Sokrates als die ihm eigentümliche zuzuweisen.

Uebrigens muss in Bezug auf dies wundersame und seltsame Orakel selbst noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass dieser angeblich für das gesamte Wirken des Sokrates so ausschlaggebende Vorgang sich ausser der Apologie nur noch in der angeblich xenophontischen Apologie, und zwar hier in wesentlich abweichender Form, erwähnt findet. Bei Plato fragt Chärephon, ob Jemand weiser sei als Sokrates. Die Pythia antwortet, Sokrates sei der weiseste. Beim angeblichen Xenophon wird die Frage Chärephons nicht bestimmt formuliert (ἐρωτῶντος περὶ ἐμοῦ). Die Antwort lautet: μηδένα ἀνθρώπων εἶναι ἐμοῦ μήτε ἐλευθεριώτερον, μήτε δικαιότερον, μήτε σωφρονέστερον (§ 14). Auch hier kommt die Sache in der gerichtlichen Verteidigungsrede vor, aber in anderem Zusammenhang als bei Plato; Sokrates will durch die Ehre, die er bei der Gottheit geniesst, die Anklage der Religions-

neuerung entkräften. Es wird ja nun nicht stringent erwiesen werden können, dass die ganze Orakelgeschichte eine freie Erfindung Platos ist, obwohl durch Pseudoxenophon diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen wird; aber auch, wenn ihr etwas historisches zu Grunde läge, könnte sie keinenfalls die von Plato ihr beigelegte Bedeutung für die Gestaltung des sokratischen Wirkens gehabt haben.

Ich komme an späterer Stelle, nachdem anderswoher eine feste Ueberzeugung über das Wirken des Sokrates gewonnen sein wird, auf die Apologie zurück und werde dann auch noch die völlige Unvereinbarkeit der hier ihm zugewiesenen Rolle mit der Art seines Wirkens nach Xenophon zeigen. Hier ist ein sich ausschliessender Gegensatz, von dessen beiden Seiten nur eine historisch sein kann.

Weniger leicht ist es, schon an dieser Stelle auch für den Kriton die Ungeschichtlichkeit nachzuweisen. Es sei jedoch wenigstens darauf hingewiesen, dass sich auch in ihm der der xenophontischen Sokratik fremde, aber für die durch den Gorgias und die älteren Bestandteile der Republik repräsentierte Übergangsperiode Platos charakteristische Gedanke von der Gesundheit der Seele als der wichtigsten Angelegenheit des Menschen und von der Zerrüttung derselben durch Untugend mit vollkommener, auch durch die vorhergehende, weit ausgeführte Analogie des Körpers verstärkter Deutlichkeit ausgesprochen findet (47 E, ähnlich 49 A).

Generell muss nach der ganzen Lage der Sache angenommen werden, dass Plato stets nur zur Feder gegriffen hat, um eigenen Gedanken Ausdruck zu geben, niemals aber, um bloss historisch zu referieren. Damit ist dann aber auch sein Urteil als historische Quelle für die Lehre des Sokrates gesprochen. Wer wollte ermessen, wie weit die etwaige Conformität mit der Lehre des Meisters geht und wo die durch den subjektiven Impuls eigener Gedankenerzeugung bewirkte Ablenkung beginnt? Es gibt von vornherein gar kein Kriterium, nach dem

man bei ihm echt Sokratisches nachweisen könnte, sondern erst, wenn das echt Sokratische auf anderem Wege festgestellt worden ist, wird es möglich sein, die Übereinstimmungen, wie die Umformungen, die das Überkommene im Geiste Platos erfahren hat, zu verfolgen und so vielleicht Bestätigungen für den gefundenen Lehrgehalt, zugleich aber auch einen Leitfaden für die Verfolgung der platonischen Geistesentwicklung zu gewinnen. Als von vornherein zu verwendende historische Quelle aber ist keine der platonischen Schriften brauchbar, so wenig, wie aus dem Johannesevangelium die historische Lehre Jesu gewonnen werden kann.

5. Die Memorabilien als Quelle für die Lehre des Sokrates.

Xenophons Memorabilien haben hinsichtlich ihrer Tauglichkeit für unseren Zweck in unserem Jahrhundert und besonders in den letzten Dezennien die schwersten Anfechtungen erfahren. In dreifacher Richtung ist diese Brauchbarkeit in Frage gestellt worden. Einesteils von Seiten der *Befähigung des Autors* zur Auffassung der eigentlichen Lehre des Sokrates in ihren tieferen Zusammenhängen. Diese Ansicht geht auf *Dissen* und *Schleiermacher* zurück und ist nach ihrem bisherigen Hervortreten der Hauptsache nach schon im zweiten Abschnitte zur Darstellung gekommen. Andernteils von Seiten der *Integrität unserer Schrift*, indem Einschiebungen teilweise von kolossalem Umfange, die nur einen winzigen Rest von echt Xenophontischem übrig lassen, behauptet worden sind. Endlich von Seiten der *Absicht des Autors*, indem behauptet worden ist, dass Xenophon gar nicht den Willen habe, rein historisch zu referieren,

sondern wie die Gesamtheit der schreibenden Sokratiker in ungebundener Weise entweder überhaupt nur die eigenen von Sokrates angeregten Gedanken aufzeichne oder doch durch Nebenabsichten oder nicht-sokratische Einflüsse stark von der Linie der rein geschichtlichen Berichterstattung abgelenkt werde. Wir werden uns zunächst mit dem zweiten und dritten Einwand auseinandersetzen und sodann den ersten einer Prüfung unterziehen.

Die Memorabilien wären als Quelle für die Lehre des Sokrates nur in sehr untergeordnetem Masse verwendbar, wenn ihr grösster Teil nicht von Xenophon stammte, sondern unbekannten, später entwickelte Gedankenkreise dem Xenophon als Berichterstatter über Sokrates unterschiebenden Autoren ihr Dasein verdankte. Der Erste, der in umfassenderer Weise spätere Einschiebungen behauptete, ist L. Dindorf, zuerst in der Praefatio der Oxforder Ausgabe 1862. Er nimmt einen Überarbeiter an, der die verbindenden Einleitungen und die Schlusssätze der einzelnen Kapitel hinzufügte. Der einzige grössere Abschnitt, den er, und zwar aus inneren Gründen, verwarf, ist das dritte Kapitel des vierten Buches. Hier tritt also die „höhere“ philologische Kritik noch in einem für die Verwendbarkeit als Quelle ziemlich ungefährlichen Masse auf, wenn gleich die Zerreissung des inneren Zusammenhanges der Schrift, die Auflösung ganzer Partieen derselben in völlig zusammenhangslose Einzelstücke der Würdigung derselben als Ganzes und damit einer ernstlichen und wirksamen Ausbeutung als Quelle schon den Weg versperrte.

Ihren Höhepunkt erreichte die negative Kritik im Jahre 1875 durch die fast gleichzeitig erschienenen Schriften von Krohn und Schenkl. Krohn (Sokrates und Xenophon, Halle 1875) verwirft teils aus formalen, die Darstellungsweise betreffenden Gründen, teils wegen Unwürdigkeit der dem Sokrates beigelegten Ausführungen, teils wegen angeblich dem Sokrates

noch nicht zuzuschreibender Gedanken den grössten Teil der Schrift als nicht xenophontisch. Es bleiben bestehen I. 1; I. 2 ausser § 29—48; I. 3 ausser § 8—15; III. 9; IV. 1; IV. 6 ausser § 1—12; IV. 7; IV. 8, 11, im Ganzen von den 145 Seiten des Teubner'schen Textes ungefähr 26½, also nur stark ein Sechstel des Ganzen. In den ausgeschiedenen Partieen findet er „Undenkbarkeiten", „Misshandlung einer der edelsten Gestalten des Altertums", „Einfältigkeiten, die den Tempel der Sokratik zum Narrenzwinger umgestaltet haben" u. dgl. Krohn hat sich auch anderweitig als schneidigen Kritiker bewährt. In einer Brandenburger Programmabhandlung von 1872 „Zur Kritik aristotelischer Schriften" erklärte er die Poetik für stark interpoliert, die Politik für grösstenteils unecht und in seiner Schrift „Der platonische Staat" (1876) liess er von allen platonischen Schriften nur den Staat als echt bestehen und liess diesen aus fünf ganz verschiedenen Zeiten angehörigen, die Phasen der platonischen Gedankenentwicklung darstellenden Abschnitten zusammengesetzt sein, widerrief aber bereits 1878 in der Schrift „Die platonische Frage, Sendschreiben an Zeller", für einen grossen Teil der Dialoge diese Athetesen als „Missklänge einer weitgreifenden Kritik" wieder. Unsere Schrift über die Memorabilien nun hat unzweifelhaft das Verdienst, den Blick für manche Schwierigkeiten der Schrift, teils inhaltliche, teils den Zusammenhang betreffende, zu schärfen und damit einem tieferen Eindringen Vorschub zu leisten und in diesem Sinne wird sie an den geeigneten Stellen, wenn auch nicht mit ausdrücklicher Bezugnahme und Auseinandersetzung, ihre Verwendung finden. An dieser Stelle diese halt- und masslose Kritik im Einzelnen zu würdigen, wäre zwecklos und unmöglich.

Schenkl (Xenophontische Studien, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, hist. phil. Klasse Band 80, 1875) verwirft mit Dindorf die Proömien; ausserdem den grössten Teil des vierten Buches. Das Schlusskapitel desselben muss schon

deshalb seine Stelle räumen, weil er die Memorabilien mit dem Oeconomicus und Symposion als ursprünglich eine einzige Schrift bildend ansieht. Hier nun liegt eine wirkliche Schwierigkeit vor. Das Symposion beginnt mit ἀλλ᾽ ἔμοιγε δοκεῖ und mit der Bemerkung, dass nicht nur die ernsten Züge bei grossen Männern, sondern auch ihr scherzendes Verhalten erwähnenswert sei; er wolle also derartiges berichten, was ihm als eigenes Erlebnis (παραγενόμενος) bekannt sei. Und der Oeconomicus knüpft gar ganz in der Redeweise der Memorabilien, ganz wie ein weiterer Teil derselben, mit ἤκουσα δέ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιάδε διαλεγομένου anscheinend an diese Schrift an. Müssen aber diese beiden Schriften mit den Memorabilien in gleiche Linie gestellt werden, so wird der historische Charakter der Letzteren aufs Schwerste erschüttert. Dies betrifft jedoch nicht sowohl die Frage der Echtheit, als die der historischen Absicht des Autors. Hier haben wir es mit dieser Behauptung der Zusammengehörigkeit nur als Grund der Verwerfung von IV. 8 zu thun und da kann nur vorwegnehmend gesagt werden, dass der Grund nicht stichhaltig ist. Auch den übrigen Athetesen Schenkls, die übrigens lange nicht so weit gehen, wie die Krohns, fehlt es an genügender Begründung.

Einen Angriff vorzugsweise vom formal-philologischen Standpunkte der korrekten Darstellung aus unternahm der Holländer Hartmann in seinen Analecta Xenophontea (Lugduni Batavorum 1887). Der die Memorabilienkritik behandelnde Abschnitt ist überschrieben: De Xenophontis commentariorum, qui Memorabilia dicuntur, consilio fatisque disputatio. Das consilium kann sich erst nach Feststellung der Fata, die eben in einer ungeschickten, erweiternden Bearbeitung bestehen sollen, also nach Ausmerzung des Unechten, ergeben. Der hierfür angelegte Massstab ist Mangelhaftigkeit der Darstellung. Xenophon ist kein hervorragender, aber ein klarer und eleganter Schriftsteller. Als Musterstücke seiner

Darstellungsweise nennt er die Unterredung mit Aristarch II. 7 und die mit der Hetäre Theodote III. 11, zwei Stücke, die für Krohn nur als Spezimina der unwürdigsten Entstellung des Sokratesbildes dastehen. Überhaupt tritt er vermöge dieses Kriteriums der Athetese fast überall in Widerspruch mit Krohn, indem gerade die von Krohn am entschiedensten verworfenen Abschnitte, wie das ganze zweite Buch und die sieben ersten Kapitel von Buch III, von Hartmann wegen der Planheit der Darstellung am höchsten gepriesen werden. Die für wesentliche Grundgedanken der Sokratik wichtigen, aber mehrfach an Dunkelheiten leidenden Kapitel III. 9, IV 1, IV. 2, 6 und 7 werden von Krohn beibehalten, von Hartmann verworfen. In der Verwerfung von IV. 8 folgt dieser Schenkl. Im Ganzen behält Hartmann etwa zwei Drittel der Schrift, scheidet aber gerade das Bedeutsamste aus. Wollten wir beiden Kritikern, Hartmann und Krohn, Gehör schenken, so würden von den von Krohn beibehaltenen 26½ Seiten des Teubner'schen Textes noch etwa 17 verschwinden und von den 145 Seiten desselben also kaum zehn übrig bleiben. Aber das Hartmann'sche Kriterium ist durchaus unberechtigt. Die philosophische Schriftstellerei war zur Zeit Xenophons überhaupt noch eine sehr junge Erscheinung und seine Darstellung hat daher, wo sie über das ganz Klare und Alltägliche hinausgeht, noch ein oft deutlich wahrnehmbares archaistisches Gepräge, wozu noch ferner seine geringe persönliche Begabung für das eigentlich Philosophische hinzuzurechnen ist. Ausserdem ist in Betracht zu ziehen, dass die Memorabilien höchst wahrscheinlich eine der frühesten Schriften Xenophons sind, bei denen also wenigstens in Einzelheiten noch eine geringere schriftstellerische Übung von vornherein erwartet werden kann. Wenn die von Hartmann selbst verteidigte Cobet'sche Annahme über die Lebenszeit Xenophons richtig und die an späterer Stelle zu begründende Annahme einer zweiten, durch die Schrift des Polykrates veranlassten

Redaktion zutreffend ist, würde die Hauptmasse der Schrift in die 90er Jahre, also in die ersten dreissiger Jahre seines Lebensalters, gesetzt werden können. Aus allen diesen Gründen muss das Prinzip der Hartmann'schen Kritik verworfen werden und können wir uns deshalb der Prüfung seiner Athetesen im Einzelnen, wobei natürlich Manches Sache des subjektiven Geschmackes ist, überheben.

Ein überaus radikaler Kritiker ist endlich noch in K. Lincke (De Xenophontis libris Socraticis, Jena 1890, 15 S. 4) erstanden. Nach ihm waren die Memorabilien als Apologie intendiert, sind aber in diesem Sinne nur bis I. 3 einschliesslich ausgeführt. Mit I. 4 beginnt ein ganz anderes Verfahren; es wird eine Sammlung von Erinnerungen geboten, die aber unvollendet geblieben und von Anderen ergänzt worden ist, so dass sich das echt Xenophontische hier nicht mehr ausscheiden lässt. Die Fortsetzung des ursprünglichen Abschnittes I, 1—3 bildet der Oeconomicus, von dessen 21 Kapiteln jedoch ebenfalls $3\frac{1}{2}$ (Kap, 3—6, 11) als unecht ausgeschieden werden. Diesen Anschluss begründet Lincke dadurch, dass im letzten Teile von I. 3 ein Gespräch mit Kritobulos mitgeteilt ist, der auch am Anfange des Oeconomicus ohne weitere Erläuterung als Unterredner des Sokrates eingeführt wird. Dieser Grund ist völlig sinnlos; I. 3, 8 ff. enthält eine Warnung an Kritobulos, aus einem ganz bestimmten persönlichen Anlass, während der Oeconomicus ein weit ausgesponnenes, jedes besonderen Anlasses entbehrendes, mit den persönlichen Verhältnissen gar nicht in Zusammenhang stehendes Lehrgespräch über einen mit jenem Anlass gar nicht in Zusammenhang stehenden Gegenstand darstellt.

Die beste Verteidigung gegen diese Athetesen wird der im ersten Hauptteil zu liefernde Nachweis bilden, dass in unserer Schrift, abgesehen von ganz kleinen, untergeordneten Anstössen, Alles in bester Ordnung ist und dass sie ein festgefügtes, vom Autor mit vollem Bewusstsein und klarer Über-

legung nach einem einheitlichen Plane angelegtes Ganzes ist. Ausserdem hat dies Verfahren der Unechterklärung, wie es nirgends wirklich überzeugende Gründe vorzubringen weiss, nie einen erheblichen Anklang gefunden und scheint gegenwärtig wieder aus der Mode gekommen zu sein.

Ich komme zum Nichtwollen Xenophons. Dies wird als ein partielles, d. h. als absichtliche Nichtmitteilung eines Teils des ihm zur Verfügung stehenden Materials, auch von dem einzuräumen sein, der im Übrigen an dem streng geschichtlichen Charakter der Schrift festhält. Der apologetische Zweck nämlich, der nicht nur einem Teile der Schrift beiwohnt, sondern, wie im ersten Hauptteile nachgewiesen werden wird, die ganze Anordnung und Darstellung vollständig beherrscht, brachte es mit sich, dass zunächst quantitativ solche Stoffe, die sich den vom Verfasser gewählten Gesichtspunkten der Verteidigung nicht dienstbar machen liessen, so wie mutmasslich auch, dass qualitativ, inhaltlich, Bedenkliches oder Anstosserregendes absichtlich bei Seite gelassen wurde. In ersterer Beziehung erklärt Xenophon I. 3, 1, dass er alles ihm Erinnerliche berichten will, was geeignet ist zu zeigen, dass sein Wirken ein für seine Gefährten heilsames war. Hier tritt ein Gesichtspunkt der Auswahl deutlich zu tage. In letzterer Beziehung zählt er I. 1, 16 eine grosse Anzahl von ständigen Thematen der sokratischen Unterredungen auf, darunter ziemlich viele, die wenigstens ex officio und vollständig in der Schrift nicht zur Erörterung kommen und unter diesen wieder einige, hinsichtlich deren wenigstens vermutet werden darf, dass Xenophon durch die Art, wie er seine Aufgabe als Apologet fasste, von der ausdrücklichen Berichterstattung darüber abgehalten wurde. Hierher gehören namentlich die Fragen, was ein Staat, was ein Staatsmann, nämlich im idealen und wahren Sinne, sei. Genaueres hierüber in der eigentlichen Ausführung.

So bedauerlich nun diese Verschweigungen im Interesse

einer Erkenntnis des sokratischen Lehrsystems sind, so sind sie doch noch harmlos im Vergleich mit einem sich auf den gesamten Inhalt der Schrift erstreckenden Nichtwollen, mit der Annahme eines fictiven Charakters des Ganzen, nach der die apologetische Tendenz nur schriftstellerische Einkleidung für ein der Mitteilung eigener Gedanken gewidmetes Schriftstück wäre. Diese Annahme ergibt sich zunächst als notwendige Konsequenz der Behauptung, dass die Memorabilien ursprünglich mit dem Symposion und Oeconomicus ein einziges schriftstellerisches Ganzes bildeten.

Das Symposion zwar könnte in diesem Falle den rein historischen Charakter unserer Schrift nur teilweise gefährden. Es macht im Ganzen den Eindruck, dass hier wirklich historische Züge aus dem Verkehr des Sokrates mit seinen Gefährten zusammengestellt sind. Aber jedenfalls ist hier der streng historische Boden wenigstens insofern verlassen, als diese Züge in freier Zusammenstellung in einem fictiven Rahmen auftreten, wodurch auch inhaltlich die volle historische Urkundlichkeit aufgehoben wird und kleine Umbildungen mit Notwendigkeit herbeigeführt werden müssen. Für manche Reden des Sokrates im Symposion, z. B. für die über die Liebe in Kap. 8 kann auf keinen Fall strenge Historicität in Anspruch genommen werden. Die Bemerkung 8, 37, Kallias habe den Göttern dafür Dank zu wissen, dass sie ihm die Liebe zu Autolykos ins Herz gegeben, widerspricht offenbar der Denkweise des Sokrates, wie Xenophon selbst ihn in den Memorabilien schildert. Eine noch stärkere Beeinträchtigung würde die Historicität des Gastmahls erleiden, wenn es nach dem platonischen Symposion als Nachahmung und Konkurrenzschrift verfasst wäre. Davon kann aber, nachdem Böckh, Hug und Rettig für den Vortritt des xenophontischen eingetreten sind, abgesehen werden.

Viel entschiedener noch als das Symposion stellt sich

der Öconomicus seinem Gesamtcharakter nach als eine Schrift von durchaus fictivem Charakter dar, bestimmt, die eigenen Erfahrungen und Ansichten des Autors darzulegen. Auch die Abweichungen von den dem Sokrates in den Memorabilien in den Mund gelegten Überzeugungen sind hier viel augenfälliger, als im Symposion. Eine vollständige Darlegung dieser Unterschiede müsste der Inhaltsanalyse der Memorabilien und der Darlegung der darin zu tage tretenden sokratischen Lehre vorgreifen; ich führe daher hier nur einige besonders in die Augen fallende Beispiele an. Nach Mem. I, 3. 2 betete Sokrates nur um das Gute, weil jedes Einzelgut, z. B. Reichtum, sich unter Umständen auch als Übel herausstellen könnte; nach Oec. 5, 20 hält er es zum Gelingen der landwirtschaftlichen Unternehmungen, also zur Vermehrung des Reichtums, für erforderlich, die Gunst der Götter zu erflehen und 11, 8 betet der ideale Hauswirt Ischomachos um Gesundheit, Körperstärke, Ehre, Wohlwollen der Freunde, Glück im Kriege und Reichtum. Auch die hier ausgesprochene Ansicht des Ischomachos, dass die Götter von den Verständigen und Thätigen Einigen ein glückliches Leben gewähren, Anderen aber nicht, scheint mit dem Satze Mem. III. 9, 15, dass die mit Sachkunde und Geschicklichkeit richtig Verfahrenden die Gottgeliebtesten sind, nicht in Einklang zu stehen. Nach Mem. I. 3, 3 ist es eine verwerfliche Lehre, dass die Gunst der Götter sich nach der Grösse der Opfergaben richte, Oec. 5, 3 wird ohne Einschränkung behauptet, dass man sich durch Opfer bei den Göttern beliebt mache. Auch scheint doch das Ideal der Kalokagathie, das im Oeconomicus nach 6, 17 und 7, 3 in der Gestalt des Ischomachos aufgestellt wird, mit dem in den Memorabilien nicht ganz übereinzustimmen, worauf jedoch erst im dritten Hauptteile eingegangen werden kann.

Die Annahme, Symposion und Oeconomicus seien Fortsetzungen der Memorabilien, gründet sich ausschliesslich auf die Eingänge beider Schriften. Das Symposion beginnt:

ἀλλ᾽ ἔμοιγε δοκεῖ τῶν καλῶν κ᾽ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα οὐ μόνον τὰ μετὰ σπουδῆς πραττόμενα ἀξιομνημόνευτα εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ταῖς παιδιαῖς. Οἷς δὲ παραγενόμενος ταῦτα γιγνώσκω, δηλῶσαι βούλομαι. Der Oeconomicus beginnt: Ἤκουσα δέ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιάδε διαλεγομένου. Hier scheint zunächst das ἀλλ' und δέ den unmittelbaren Zusammenhang mit einer anderen Schrift zu beweisen. Es ist indessen schon von anderer Seite darauf aufmerksam gemacht worden, dass auch andere Schriften Xenophons, deren Selbständigkeit nicht in Frage gestellt wird, in ähnlicher Weise beginnen. Die Hellenika beginnen: μετὰ δὲ ταῦτα, die Resp. Laced. ἀλλ᾽ ἐγὼ ἐννοήσας, die allerdings schwer verdächtige Apologie Σωκράτους δὲ ἄξιον. Wir müssen uns bei unsrer Unkenntnis des Sachverhalts bei der Unerklärlichkeit dieser sonderbaren Eigenheit beruhigen.

Aber auch selbst wenn wir aus dieser Art der Anknüpfung auf den Zusammenhang mit einer anderen Schrift schliessen wollten, so brauchten dies doch nicht gerade die Memorabilien zu sein. Der Eingang des Symposion stellt einen allgemeinen Satz auf (nicht nur das ernsthafte, sondern auch das scherzende Verhalten tüchtiger Männer ist erwähnenswert) und erklärt berichten zu wollen, durch welche persönliche Erfahrung er zu dieser Erkenntnis gelangt sei. Nun ist einesteils in den Memorabilien nirgends hervorgehoben, dass nur das ernste Thun des Sokrates berichtet werden solle; der das Ganze durchziehende Gedanke ist, wie in Teil I eingehend dargelegt werden wird, das heilsame Wirken des Sokrates, wobei scherzende Behandlung des Ernsten (z. B. im Gespräch mit Xenophon I, 3 9 ff., mit dem angehenden Strategen III 1, mit Glaukon III. 6, in der Verhandlung über den ὀψοφάγος III, 14, 2 ff., in den Szenen der Annäherung an Euthydemos IV. 2) ebenso wenig ausgeschlossen ist, wie der Ernst in den Tischreden des Symposion. Andernteils scheint sowohl nach vorstehendem Eingange des Gastmahls, als auch nach dem gesamten Tenor der Schrift das Absehen derselben keineswegs

ausschliesslich auf die Mitteilung von Erinnerungen an Sokrates gerichtet zu sein; es ist das Gebahren der wahren καλοὶ κἀγαθοί in der Mehrzahl beim zwanglosen Gelage, das Xenophon schildern will, und wenn auch Sokrates dabei den Mittelpunkt bildet, so bildet er doch keineswegs ausschliesslich den Gegenstand der Schilderung. Somit liegt hier entweder überhaupt keine Anknüpfung an eine andere Schrift vor, oder wenn dies, so brauchen dies doch noch nicht notwendig die Memorabilien zu sein.

Beim Oeconomicus freilich bezeichnet das ἤκουσα αὐτοῦ viel bestimmter die Anknüpfung an eine Schrift, die über Sokrates berichtete. Und allerdings finden sich gerade auch in den Memorabilien ähnliche Berufungen auf das Selbstgehörte, z. B. IV. 3. 2 ἐγὼ δέ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο, παρεγενόμην. Dennoch spricht auch hier der total verschiedene Charakter der Haushaltungsschrift gegen die Anlehnung an die Memorabilien. Und hinsichtlich der Anlehnung an eine andere Schrift ist ja die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass Xenophon noch andere fictive Sokratesgespräche verfasst hatte, dass vielleicht der Oeconomicus nur ein Fragment einer grösseren, von den Memorabilien zeitlich durch einen grösseren Zwischenraum getrennten und entweder teilweise verloren gegangenen oder unvollendet gebliebenen fictiven Sokratesschrift ist. Jedenfalls ist die Annahme einer fragmentarischen Beschaffenheit des Oeconomicus eine viel wahrscheinlichere, als die der ursprünglichen Einheit mit den Memorabilien oder der späteren Anfügung der Haushaltungsschrift als eines weiteren Stückes an die Letzteren. Ja die oben angedeutete Differenz der in beiden Schriften dem Sokrates in den Mund gelegten Ansichten bildet gerade ein Argument für die Geschichtlichkeit der Memorabilien. Wenn Xenophon einen Sokrates erdichtete, so wird er ihn doch einheitlich, nicht zwiespältig und schillernd in seinen Ansichten dargestellt haben; wenn also solche Zwiespältigkeit hervortritt,

so ist dies ein Beweis, dass wir auf der einen Seite eine historische Berichterstattung anzuerkennen haben.

Die neueren Vertreter der absichtlichen Ungeschichtlichkeit der Memorabilien haben als Argument hauptsächlich den Nachweis nachsokratischer Lehren in der Schrift in Anwendung gebracht. Das Losungswort für diese Bestrebungen gab v. Willamowitz-Möllendorf in einem 1879 im Hermes erschienenen Aufsatze über Phädon von Elis, indem er nicht nur erklärte, Xenophon fingiere in unserer Schrift frei, wie alle Sokratiker und es sei eine verzweifelte Naivetät, an die historische Realität seiner sokratischen Gespräche zu glauben, sondern auch darauf hindeutete, dass hier Polemik gegen Aristipp und Beziehungspunkte zu Plato und Antisthenes vorlägen. Xenophon stehe Antisthenes am nächsten; hier habe anzusetzen, wer diese Bücher wirklich ausnutzen wolle (S. 192). Diesem Winke ist sodann Dümmler in den Akademika (1889) eifrig gefolgt, indem er zunächst für die Teleologie der Memorabilien Antisthenes als nächsten Vorgänger zu erweisen suchte, der aber wieder auf Diogenes von Apollonia, Prodikos und anderen fusse. (S. 96 ff.) Er gibt dabei jedoch zu, dass Sokrates selbst der teleologischen Physik nicht ferne gestanden habe, erweitert jedoch trotzdem seinen Satz zu der generellen Behauptung, die Sokratik Xenophons stehe durchaus auf cynischem Boden (S. 154).

Mit diesen Argumentationen erklärte sich Natorp in einem Aufsatz im Archiv f. Gesch. der Phil. III. 3 (1890 S. 343 Anm.) völlig einverstanden, indem er aussprach, dass durch Dümmler die weitgehende Abhängigkeit Xenophons in der Ethik, wie in der Theologie von Antisthenes und zwar mit ausdrücklicher Beziehung auf die Memorabilien endgiltig festgestellt sei. Auch Birt (De Xenophontis Commentariis disputatio, Marburger Programm 1893) behauptet die Ungeschichtlichkeit der xenophontischen Darstellung, ohne sich jedoch auf Details einzulassen, da er es nur mit der An-

ordnung der Schrift zu thun hat. Dagegen haben Zeller (Archiv IV. 1 1890 S. 128) und G. Süpfle (Archiv IV. 3 1891 S. 414 f.) gegen die ganze Beweisführung Dümmlers als unstichhaltig Einspruch erhoben und sind mit Entschiedenheit für die Geschichtlichkeit der Memorabilien in den betreffenden Partieen eingetreten.

Wieder aufgenommen und fortgeführt hat die Dümmlersche Ansicht als Hilfsmittel der Scheidung zwischen dem wahren und dem xenophontischen Sokrates Joël in seiner schon besprochenen Schrift (der wahre und der xenophontische Sokrates I, 1893). Auch mit den Joëlschen Argumenten für den fictiven Charakter der Memorabilien hat sich sodann Natorp in einer ausführlichen Besprechung der Schrift (Philos. Monatshefte, 30, 7 u. 8, 1894) vollständig einverstanden erklärt. Doch sind auch hier die Argumente bei der Mangelhaftigkeit unserer Kenntnis von der Lehre des Antisthenes nicht gerade überzeugend und vor Allem ist nicht einzusehen, warum man Vorstellungen, die sich etwa bei Antisthenes, dem ergebenen Schüler des Sokrates, zeigen möchten und die zugleich durch Xenophons Zeugnis dem Sokrates vindiciert werden, diesem Zeugnisse zum Trotz durchaus dem Letzteren absprechen soll. Als ob Sokrates nicht der richtunggebende Anfänger aller nachfolgenden Bestrebungen, sondern nur ein dürftiger Kopf von beschränkten Ansichten und engstem geistigen Horizont gewesen wäre! Hatte doch Xenophon lange genug mit Sokrates verkehrt, um einen Bericht über die Gedankenwelt desselben nicht durch Anleihen bei Antisthenes ausschmücken zu müssen! Ein rein historischer Bericht über die Lehre des Sokrates von einem Eingeweihten war schon deshalb Bedürfnis, weil Sokrates selbst nichts hinterlassen hatte und wie Xenophon selbst I. 1, 2 und I. 4, 1 hervorhebt, sowohl mündlich wie schriftlich missverständliche Auffassungen und Darstellungen in Umlauf waren. Vollends aber gestaltete sich dies Bedürfnis zu einem dringlichen durch

den gräuelhaften Justizmord, den die athenische Demokratie durch ihre bodenlosen Gerichtsformen an Sokrates begangen hatte. Der blosse historische Bericht musste sich infolge dieser Sachlage notwendig zur Apologie gestalten. Dass die Memorabilien als Ganzes eine streng einheitlich gedachte Apologie sind, was freilich bisher noch nicht genügend gewürdigt worden ist und von den Vertretern der Ungeschichtlichkeit aufs Nachdrücklichste in Abrede gestellt wird, kann freilich erst im ersten Hauptteil vollständig erwiesen werden Dies aber einmal vorausgesetzt, so ist damit die harmlose Fiction des erdichteten Sokratesgespräches als völlig unmöglich ausgeschlossen. Die Apologie als blosse literarische Form und Einkleidung freier Produktionen ist jedenfalls eine das Gefühl verletzende und an Frivolität grenzende Geschmacklosigkeit, wenn sie aber mit so bitterem Ernste, wie dies bei Xenophon geschieht, den Schein der Geschichtlichkeit annimmt, zugleich auch nicht mehr Dichtung, sondern Mystifikation und Geschichtsfälschung. Jedenfalls müsste doch, wenn die Memorabilien eine lehrhafte Tendenzschrift wären, die den Autor leitende Lehrtendenz deutlich und unzweifelhaft hervortreten. Dies ist aber von den Vertretern dieser Ansicht, die sich überhaupt mit unserer Schrift mehr in Bausch und Bogen, als im Detail zu beschäftigen pflegen, bisher nicht nachgewiesen worden. Ein solches subjektives Moment müsste sich z. B. in den Gesprächen mit den nachher als Schulstifter hervorgetretenen Schülern Aristipp und Antisthenes (II. 1; II 5; III 8) deutlich aufdrängen. Ein genaueres Studium der Memorabilien führt, wie ich namentlich in Teil II nachzuweisen hoffe, gerade auf ein besonders eindringliches Zeugnis für die Historizität, nämlich auf das vielfache Hervortreten von Rudimenten eines Lehrgehalts, die der Berichterstatter selbst nicht verstanden und zu bewältigen vermocht hat, die also doch wohl nicht seine eigene Erfindung sein können.

Kann somit die Authentie der Schrift und die historische

Intention ihres Urhebers nicht mit Grund verdächtigt werden, so bleibt als dritte entscheidende Frage für den Quellenwert der Memorabilien die des Könnens übrig, die Frage, ob Xenophon im Stande war, einen ausreichenden historischen Bericht über das Lehrsystem des Sokrates zu liefern.

Die nächste Vorbedingung hierfür bildet die äussere Möglichkeit, nämlich die Augen- und Ohrenzeugenschaft im Allgemeinen und ein genügend langer und genügend intimer Verkehr in einem genügend gereiften Lebensalter insbesondere. Die rein zeitliche, chronologische Seite dieser Frage hat neuerdings durch Cobet, dem sich Hartmann in der schon genannten Schrift (Analecta Xenophontea 1887 S. 232 ff.) mit weiteren Argumenten anschliesst, eine allgemein anerkannte Klärung gefunden. Es bedarf nicht der nochmaligen Wiederholung der hier in Betracht kommenden Beweisgründe, für die auch auf A. Roquette, De Xenophontis vita, Inauguraldissertation, Königsberg 1884 verwiesen werden kann, und kann ich mich daher auf eine kurze und summarische Darlegung der Sachlage beschränken.

Seine Endschaft erreicht Xenophons Verkehr mit Sokrates nach Anabasis III. 1, 5 jedenfalls durch seinen 401 erfolgten Abgang zu Cyrus. Hinsichtlich des Anfangspunktes stützte sich die ältere Ansicht auf die Angabe des Diog. Laert. II. 22, dass Sokrates Xenophon in der Schlacht bei Delium 424 das Leben gerettet habe. Dieselbe Angabe hat Strabo 9, 1, p. 403. Hieraus würde die Geburt Xenophons spätestens um 444 und ein mindestens durch 23 Jahre fortgesetzter Verkehr mit Sokrates folgen. Eine Bestätigung dieser Ansicht schien auch eine bei Cicero Rhetorica I. 31 angezogene Stelle des Sokratikers Aeschines zu bilden, nach der einst Aspasia mit Xenophon und dessen Gattin gesprochen habe. Diese Rettungsgeschichte aber ist ohne historischen Wert; findet sich doch, von anderen Gründen abgesehen, in den ganzen Memorabilien nur eine einzige ganz unbestimmt gehaltene Hindeutung auf die mili-

tärischen Leistungen des Sokrates (IV. 4, 1); die Angabe bei Cicero beruht auf der missverständlich für Geschichte gehaltenen Szenerie eines Dialogs. Thatsächlich geht aus einer ganzen Reihe von Stellen der Anabasis unwiderleglich hervor, dass Xenophon zur Zeit der Schlacht von Kunaxa 401 noch nicht 30 Jahre alt war, mutmasslich sogar kaum das 25. Lebensjahr überschritten hatte. Als sein Geburtsjahr kann annähernd das Jahr 427 angesetzt werden. Damit stimmt auch, dass in den Memorabilien über den Verkehr des Alcibiades und Kritias mit Sokrates, der um 430 fällt, nur nach Zeugnissen Anderer berichtet wird (I. 2, 12 ff.), während über die Vorgänge aus dem letzten Dezennium des Sokrates Xenophon stets aus eigener Kenntnis spricht. Fällt somit auch der ungeheuerliche Gedanke einer mehr als 23jährigen Schülerschaft Xenophons weg, so bleibt doch die höchste Wahrscheinlichkeit, dass er, wenn etwa mit 17 Jahren in den Verkehr mit Sokrates eingetreten, während des letzten durch die Schülerschaft eines Plato, Aristipp, Antisthenes, Euklides besonders bedeutsamen Dezenniums des Wirkens des Sokrates dem Kreise der Gefährten desselben angehört hat.

Diese Zeit von 8 bis 9 Jahren vom 17. bis zum 25. Lebensjahre reicht als äussere Vorbedingung zum Eindringen in den sokratischen Gedankenkreis vollkommen aus, vorausgesetzt, dass auch die weitere Bedingung einer genügenden Intimität zutrifft. In dieser Beziehung nun ist Einspruch erhoben worden in der Schrift von E. Richter, Xenophonstudien (Leipzig 1892). Dieselbe vertritt die seltsame Vorstellung von der Entstehung der Memorabilien aus einer Mehrheit von mehr oder minder gleichlautenden Vorträgen, in denen der alternde Xenophon nach der Zerstörung seines Landgutes zu Skillus seine Erinnerungen an Sokrates zum Erwerb seines Lebensunterhaltes verwertet habe. Diese verschiedenen parallellaufenden, sämtlich aber minderwertigen Stücke seien dann später ziemlich unglücklich zu unserer

Schrift zusammengeschweisst worden. Zur Unterstützung dieser Ansicht von der Entstehung und dem 'geringen Werte der Memorabilien sucht der Verfasser dann in einem eigenen Abschnitte wahrscheinlich zu machen, dass Xenophon nur in entfernteren Beziehungen zu Sokrates gestanden und als Schüler desselben mehr exoterischer Dilettant und Volontär gewesen sei. Wirkliche Beweisgründe werden aber dafür nicht beigebracht und eine einigermassen ernsthafte Vertiefung in die Memorabilien muss Jeden das Gegenteil lehren, auch wenn man meine bereits im Archiv f. Gesch. d. Ph. IV. 1 S. 55 f. vorgetragene und im Nachfolgenden weiter zu begründende Hypothese nicht annehmen will, dass der Mem. IV. 2—6 im Vordergrunde stehende junge Euthydemus in Wirklichkeit Xenophon selbst ist.

Wären somit die äusseren Vorbedingungen als hinlänglich gesichert nachgewiesen, so handelt es sich nun weiter um die innere Befähigung Xenophons zur treuen Auffassung des eigentlichen Wesens und systematischen Zusammenhanges der sokratischen Lehre, womit auch die Frage nach der Möglichkeit der Aufbewahrung so detaillierter Spezialzüge aus dem Lehrwirken des Sokrates zusammenhängt, wie sie in der Reproduktion langer und dem Gedankengange nach ziemlich verwickelter Dialoge zu Tage tritt.

Diese Frage des Könnens im engeren Sinne fällt zusammen mit der Frage nach dem thatsächlich von ihm Geleisteten. Diese Frage ist bisher noch niemals methodisch und erschöpfend untersucht worden. Die Memorabilien sind in Bezug auf Erforschung ihres Aufbaus und Erläuterung ihres Gedankengehalts von der Philologie, die mit staunenswertem Fleisse und Scharfsinn in den entlegensten Winkeln der Literatur Spuren und Reste klassischer Überlieferung aufstöbert, in auffälligster Weise vernachlässigt worden. Ein wissenschaftlich gehaltener Commentar ist seit der dürftigen 1857 erschienenen grösseren Ausgabe von Kühner nicht

mehr erschienen. Dissen in der im 2. Abschnitt charakterisierten Abhandlung stellt nach fremdartigen Kategorien aus den Memorabilien als angebliches System des xenophontischen Sokrates eine dürftige utilitarisch-eudämonistische Ethik zusammen und schliesst daraus auf unzureichendes Verständnis von Seiten Xenophons. Schleiermacher setzt in einem generellen Urteil ohne irgend einen Versuch des Eindringens in das von Xenophon Berichtete die Unzulänglichkeit desselben für das Wesentliche der sokratischen Gedankenwelt voraus. Seine Nachfolger sind ihm darin gefolgt, wenn auch meist mit billigerer Würdigung und teilweiser Benutzung des xenophontischen Berichts. Am eingehendsten hat noch Heinze (Eudämonismus in der griechischen Philosophie) aus den Memorabilien die wahre Sokratik zu entwickeln versucht. Neuerdings ist unter der Voraussetzung der wesentlich objektiv historischen Absicht Xenophons seine Leistung in etwas eingehenderer Weise untersucht worden von Theodor Klett (Sokrates nach den xenophontischen Memorabilien; wissensch. Beilage zum Programm des Gymnasiums in Cannstadt, Leipzig, Fock 1893). Derselbe hält die Schrift im wesentlichen für eine lose Aneinanderreihung einzelner Erinnerungen, und findet in ihr Widersprüche und vor Allem in den Äusserungen dieses Sokrates einen grossen Mangel an philosophischem Gehalt und philosophischer Methode, von logischer Schärfe und Selbständigkeit des Denkens überhaupt, eine völlige Trivialität ohne philosophische Ader. Er kommt zu dem Resultat, dass so, wie Xenophon den Sokrates schildert, dieser nicht gewesen sein könne, weil alsdann die Wirkung auf die öffentliche Meinung Athens wie auf seine philosophischen Schüler, die der historische Sokrates thatsächlich geübt habe, unbegreiflich wäre, und dass Xenophon zwar von Lehre und Methode des Sokrates eine äusserliche Kunde besessen habe, aber hauptsächlich durch seine geistige Eigenart an einem sachlichen Verständnis gehindert worden sei. Eine sorgfältige, detaillierte,

methodische, sozusagen mikroskopische Untersuchung des Gesamtinhalts der Schrift ist aber bei keinem dieser Autoren, am wenigsten bei Schleiermacher, und ebenso wenig bei irgend einem der an anderen Stellen genannten Schriftsteller anzutreffen.

Es ist unmöglich, schon an dieser Stelle anders als summarisch und vorwegnehmend meine eigene Überzeugung zu formulieren. Xenophon besitzt einerseits den objektiv historischen Sinn, der ihn befähigt, die Lehre des Meisters unabhängig von seinen eigenen Überzeugungen als ein geschichtlich gegebenes Gebilde darzustellen. Diese geschichtliche Objektivität sowohl der Intention wie dem Vermögen nach ist das ihn von Plato Unterscheidende und zum Historiker der Sokratik Befähigende; Xenophon ist der erste Historiker der Philosophie; in ihm regt sich zuerst das Vermögen rein objektiver Erfassung und Berichterstattung auf dem Gebiete des Gedankens. Er muss diesen Sinn schon während seines Verkehrs mit Sokrates auch durch Aufzeichnungen des Gehörten und Erlebten bethätigt haben, denn sonst wäre es nicht denkbar, dass er nach einer abenteuerlich bewegten Lebensepoche, die mit seinem Anschluss an Cyrus 401 beginnt und auch nach seiner Rückkehr nach Griechenland um 395 nicht endigt, sondern erst nach dem antalcidischen Frieden 387 ihren Abschluss findet, solche Details über die Gespräche des Sokrates berichten könnte, wie er in Wirklichkeit thut. Diese Annahme von Aufzeichnungen kann nicht befremden, wenn man aus den Eingängen der indirekt erzählten Dialoge Platos (z. B. Phädo, Symposion) ersieht, wie angeblich vor längerer Zeit stattgefundene Gespräche des Sokrates mit allen Einzelheiten wiedergegeben werden. Plato geht offenbar von der Voraussetzung aus, dass bemerkenswerte Gespräche des Sokrates in seinem Kreise als bedeutende Ereignisse betrachtet werden, von denen Jeder Kunde zu haben bestrebt ist. Er lässt z. B. im Eingange des Symposion (172)

Apollodor bemerken, dass er seit der beinahe dreijährigen Dauer seines Verkehrs mit Sokrates sich angelegen sein lasse, zu wissen, was Sokrates jeden Tag sage und thue. Diese Voraussetzung Platos muss doch der Wirklichkeit entsprochen haben. War dies aber der Fall, so liegt auch in der Annahme der gleichzeitigen Aufzeichnung durch einen historisch veranlagten Schüler nichts Befremdliches. Fingiert doch Plato im Eingange des Theätat geradezu die Aufzeichnung eines von Sokrates gehaltenen Gesprächs durch Euklid sogar mit nachfolgender Korrektur durch Sokrates selbst. Man braucht darum diese Annahme hinsichtlich des Xenophon noch nicht dahin zu übertreiben, als habe dieser das ganze Material von Sokratesgesprächen, das er bringt, einfach solchen Aufzeichnungen entnommen. Die grössere Mehrzahl der von ihm berichteten Gespräche hat teils durch die dabei beteiligten Persönlichkeiten, einen Perikles, Glaukon, Charmides, Aristipp, Hippias, Polyklet, Kleiton, eine Theodote, teils durch die drastischen und plastischen Wendungen, in denen sich das Gespräch fortbewegt, einen für die gebildeten Zeitgenossen so allgemein interessierenden Inhalt, dass man sich sehr wohl vorstellen kann, er habe dieselben, wie überhaupt seine Erinnerungen an Sokrates, oft genug im Zelt und am Lagerfeuer, an Bord und beim Wein zum Besten gegeben. Man vergegenwärtige sich nur das bewegliche, redelustige Griechenvolk und eine Zeit, in der beim Fehlen literarischer Überlieferung die Gabe und das Bedürfnis mündlicher Mitteilung ungleich mehr entwickelt war, als bei uns. Und der Historiker Xenophon war gewiss ein fesselnder Erzähler, ein Plauderer aus innerem Drange. So aber blieben ihm selbst die wesentlichen Züge seiner für ihn so bedeutsamen sokratischen Jugenderinnerungen ständig gegenwärtig und nahmen eine gewisse abgerundete und kompendiarische Form an, in der die schliessliche Aufzeichnung unter dem apologetischen Gesichtspunkte unserer Schrift nicht schwer fallen konnte. Bei manchen der

wiedergegebenen sokratischen Gedankengänge hebt Xenophon noch ausdrücklich hervor, dass Sokrates sie in völlig gleichartiger, gleichsam stereotyper Weise häufig zu wiederholen pflegte, so dass hier eine dauernde Aneignung sehr erleichtert war.

Xenophon besitzt aber andrerseits nicht die philosophische Befähigung, die ihn in Stand setzen könnte, das historisch aufgefasste und festgehaltene Material in seiner Tiefe und seinem systematischen Zusammenhange zu erfassen. Er überliefert ein ausserordentlich reichhaltiges Material, das geeignet ist, das geistvolle Wesen des Sokrates unmittelbar erkennen zu lassen, aber er hat die Bedeutung der Begriffe, die das systematische Gefüge zusammenhalten, nicht erkannt, sondern operiert mit diesen ihm durch Sokrates geläufig gewordenen Begriffen, ohne sie zu erklären, ohne sie von den vagen populären Vorstellungen, die durch dieselben Wörter bezeichnet wurden, deutlich zu unterscheiden, ohne sie in ihrem systematischen Zusammenhange aufzuzeigen und unter leitende Gesichtspunkte zu ordnen. So hat er sich vermöge seiner geistigen Eigenart ein an sich logisch scharf geordnetes Gedankensystem in die populäre Sprache und Denkweise des Alltagslebens zurückübersetzt und es entsteht so die schwierige Aufgabe, gleichsam über seinen Kopf weg in seinen Aufzeichnungen den von ihm selbst nicht verstandenen inneren Zusammenhang der sokratischen Gedanken zu entdecken, aus seinen Mitteilungen mehr herauszulesen, als er selbst darin gefunden und dabei gedacht hat. Er ist ein Spediteur, der uns eine Ware überliefert, deren wahre Beschaffenheit er selbst nur unvollständig kennt, die er aber ehrlich und zuverlässig weiterbefördert; seine Mitteilungen werden so teilweise zu einer Art von unbeabsichtigter Geheimschrift, zu der erst der Schlüssel entdeckt werden muss. Damit hängt auch zusammen das Haften an minderwertigem Detail, an anekdoten- und genremässigen Ausführungen von Gedanken, die nur zu den Aussenwerken der sokratischen Lehre gehören, oder die ihn

wegen seiner persönlichen, dem Kriege, der Jagd u. dgl. zugewandten Interessen individuell besonders interessierten oder die seiner mehr dem Praktischen zugewandten Geistesart zugänglicher waren, wodurch ein perspektivisch verschobenes Bild der Sokratik, eine der Bedeutung der einzelnen Züge nicht gemässe quantitative Ausführung entsteht.

Zu dieser Abschätzung seines Könnens müssen wir nun aber ferner, um seine Bedeutung als historische Quelle vollständig ermessen zu können, noch die durch seine apologetische Tendenz, also durch sein Wollen, bewirkten Hemmungen hinzurechnen. Diese sind von doppelter Art. Einesteils stellte er seine apologetische Thätigkeit abgesehen von der kurzen und unzureichenden eigentlichen Verteidigung unter den trivialen Gesichtspunkt, dass das Wirken des Sokrates ein durchweg nützliches und heilsames gewesen sei. Andernteils scheint er die eigentliche letzte praktische Grundtendenz des sokratischen Wirkens, die auf Verbesserung des gesamten sozialen Zustandes abzielte, absichtlich nicht deutlich haben hervortreten lassen. Durch diese beiden Züge erfahren die in der Beschränktheit seines Verständnisses liegenden Schwierigkeiten noch eine weitere Verschärfung.

Nach allem diesem ist Xenophon derjenige Autor, der allein das urkundliche Material für die Lehre des Sokrates bietet und an den wir uns daher in dieser Frage ausschliesslich zu halten haben. Dieses urkundliche Material muss aber, um dem gewünschten Zwecke einer Rekonstruktion des ursprünglichen systematischen Zusammenhanges der sokratischen Lehre dienen zu können, einer besonderen Bearbeitung unterzogen werden. Von diesem Verfahren der Untersuchung, aus dem auch die Haupteinteilung der Arbeit ihren Ursprung nimmt, ist noch in einem letzten Abschnitte der Einleitung zu handeln.

6. Verfahren und Haupteinteilung.

Vorab muss hier die Aufgabe ausdrücklich dahin eingeschränkt werden, dass es sich um die Lehre des Sokrates im letzten Dezennium seines Lebens handelt, also um die Zeit, in der ausser Xenophon ein Plato, Antisthenes, Aristipp und Euklid zu seinem Schülerkreise gehörten. Die Memorabilien berücksichtigen zwar in der Alcibiades- und Kritias-Episode I. 2, 12—47 auch eine um mehrere Dezennien rückwärts gelegene Zeit des sokratischen Wirkens und Xenophon nimmt offenbar nicht an, dass das Wirken des Sokrates damals einen anderen Charakter gehabt hätte, als zur Zeit seiner eigenen Schülerschaft. Auch ist es wahrscheinlich genug, dass die gesamte Geistesrichtung des Sokrates zur Zeit, als Xenophon ihm nahe trat, schon einige Dezennien hindurch sich gleich geblieben war. Das von Xenophon auf Grund seiner eigenen Erlebnisse Berichtete aber stammt unzweifelhaft aus dem letzten Decennium des sokratischen Wirkens und so ist es methodisch richtig, die Aufgabe der Gewinnung eines sokratischen Lehrsystems aus unserer Schrift ausdrücklich auf diesen Zeitraum einzuschränken.

Die erste Vorbedingung sodann für die Benutzung der Schrift als Urkunde für das Lehrsystem des Sokrates ist die Erkenntnis ihrer wirklichen Eigenart nach Zweck, Aufbau und Inhalt. Der Bestreitung der Historicität gegenüber muss ihre volle geschichtliche Objektivität, der Leugnung der Authentie grosser Abschnitte gegenüber ihre Einheitlichkeit, Geschlossenheit und Anstossfreiheit geltend gemacht, der behaupteten Äusserlichkeit und Unbedeutendheit der xenophontischen Berichterstattung gegenüber muss der inhaltliche Reichtum zur vollen Anschauung gebracht werden. Letzteres ist um so notwendiger, als bei der Prüfung des Quellenwertes unserer Schrift selten das Detail in genügender Vollständigkeit berücksichtigt, häufig geradezu ganz bei allgemeinen Erörterungen stehen geblieben wird. Ebenso muss

der auch bei den Vertretern der vollen Historicität herrschenden Vorstellung, dass es sich im grössten Teile der Schrift nur um lose aneinandergereihte Erinnerungen handle, entgegengetreten werden. Alle diese Zwecke werden am besten dadurch erreicht, dass in einem ersten Hauptabschnitt die organische Einheit und der reiche Gedankengehalt der Schrift durch eine den Aufbau und Gedankengang bis ins Einzelne darlegende Inhaltsangabe vorgeführt wird. Dies ist schon deshalb ratsam, weil in diesem Zusammenhange gewisse Probleme und Schwierigkeiten der Disposition und Entstehung unserer Schrift am bequemsten und einleuchtendsten erledigt werden können. Hierbei kann jedoch, um nicht durch zu grosse Weitläufigkeit die Übersichtlichkeit zu beeinträchtigen, nicht auf alle exegetischen und kritischen Detailfragen ausdrücklich eingegangen werden. Manches muss stillschweigend erledigt werden, doch muss die Disposition sowohl des Ganzen, wie der einzelnen Abschnitte und der wesentliche Gedankengehalt der Letzteren ans Licht gestellt und gezeigt werden, dass nicht ein gedankenloses, im Ganzen wie im Einzelnen übel zusammenhängendes Durcheinander, sondern eine als Ganzes mit bewusster Absicht einheitlich angeordnete und in den einzelnen Abschnitten von Anstössen und Inconvenienzen freie Composition und ein überaus reiches und wertvolles Gedankenmaterial vorliegt.

Auf dieser Grundlage muss sodann zweitens versucht werden, die in dem überlieferten Gedankenmaterial sich andeutenden, von Xenophon selbst teils nicht mit Bewusstsein erfassten, teils vielleicht absichtlich nicht zum Ausdruck gebrachten Spuren eines systematischen Gedankenzusammenhangs zu reconstruieren. Es muss das Gedankensystem des xenophontischen Sokrates, des Sokrates, wie ihn Xenophon aufgefasst hatte, ohne jedoch über den systematischen Zusammenhang dieser Gedanken zur Klarheit und Ausdrucksfähigkeit zu gelangen, nicht nur nach irgend einem willkür-

lich herausgegriffenen Teile, oder auf Grund willkürlich herangebrachter Kategorien, sondern in seiner Totalität und nach seinen immanenten Gesichtspunkten aus den Berichten Xenophons herausgeschält werden. Es ist hier die Aufgabe, aus seinen Berichten auch das zu gewinnen, was er selbst teils nicht deutlich aussprechen wollte, teils nicht deutlich verstanden oder doch nicht in seinem strengen systematischen Zusammenhang erfasst hatte. Xenophon berichtet namentlich in den mitgeteilten Dialogen zufällige historische Einzelheiten, die auch diejenigen Fächer des Systems, in die sie gehören, nicht ausfüllen, noch weniger aber den Zusammenhang dieser Fächer deutlich hervortreten lassen.

Gelingt dieser Nachweis eines systematischen Zusammenhangs, so kann das so gewonnene System doch noch nicht ohne Weiteres dem des historischen Sokrates gleichgesetzt werden. Es entsteht die dritte Aufgabe, nachzuweisen, dass das so gewonnene System mit überwiegender Wahrscheinlichkeit für das des historischen Sokrates gehalten werden darf. Dies ist notwendig, weil die Möglichkeit vorliegt, dass die durch den Bericht Xenophons durchscheinenden Grundlinien eines Systems, obgleich von ihm nicht bewusst aufgefasst, doch falsch berichtet sein könnten. Für diesen Nachweis sind einesteils immanente Gesichtspunkte, wie die widerspruchsfreie und sinnvolle Beschaffenheit des Systems, anderenteils pragmatische Gesichtspunkte, wie die Zusammenstimmung mit den Antecedentien, den Zeitumständen, unter denen das sokratische System sich entwickelt hat und den Consequentien, den von ihm ausgegangenen Wirkungen, massgebend. Erst dadurch, dass das gewonnene System sowohl als Wirkung, wie als Ursache gesetzt sich in den pragmatischen Zusammenhang der philosophischen Entwicklung richtig einfügt, kann die volle Überzeugung von seiner Historicität gewonnen werden. Es liegt hier eine gewisse Übereinstimmung mit der Schleiermacher'schen Frage-

stellung in ihrer allgemeinsten Fassung vor: was muss Sokrates gewesen sein? Nur dass die Frage nicht von einer einseitigen Auffassung der Entwicklung aus und ohne die concrete Unterlage des von Xenophon Überlieferten geprüft und dass sie nicht ausschliesslich a parte post und auch hier unter Einschränkung auf Plato, sondern dass die Untersuchung sowohl a parte ante als auch a parte post ohne diese Einschränkung angestellt werden muss.

Wir erhalten somit drei Hauptteile:

I. Disposition und Gedankengehalt der Memorabilien;

II. Das aus den Memorabilien zu gewinnende Gedankensystem;

III. Nachweis der Geschichtlichkeit desselben.

Erster Hauptteil.

Disposition und Gedankengehalt der Memorabilien.

Einleitung (I. 1, 1).

Xenophon hat sich oft verwundert gefragt, durch welche Gründe wohl die öffentlichen Ankläger im Prozesse des Sokrates die Athener überredet haben, dass dieser den Tod verdient habe. Diese nähere Begründung der Anklage ist ihm offenbar unbekannt geblieben, was ja auch bei seiner Abwesenheit von Athen während des traurigen Vorganges als Teilnehmer am Feldzuge des jüngeren Cyrus und auch nachher als Verbannter sehr begreiflich ist. Dass die Begründung der Anklage ihm rätselhaft geblieben ist, hat, wie er sofort hinzufügt, seinen Grund in den erhobenen Anklagepunkten, die ihm offenbar als für Sokrates nicht begründbar erscheinen. Die Anklage hat nämlich, wie er sagt, *ungefähr* folgendermassen gelautet: Sokrates frevelt, indem er die Götter, die der Staat anerkennt, nicht anerkennt, sondern andere neue Gottheiten einführt; er frevelt ferner, indem er die Jugend verdirbt. Offenbar verdankt er, wie das „ungefähr“ zeigt, die Kenntnis dieses Wortlauts nur privater Mitteilung. Übrigens stimmt seine Formulierung bis auf ein einziges Wort (εἰσφέρων statt εἰσηγούμενος), das den Sinn nicht ändert, wirklich mit der im Metroon aufbewahrten Originalurkunde, wie sie Favorinus bei Diog. Laert. II. 40 mitteilt, überein und ist also viel genauer wiedergegeben, als in der Apologie Platos (p. 24, B), der doch selbst bei der Verhandlung gegenwärtig war.

Indem sich Xenophon anschickt, diese Anklagepunkte zu entkräften, ergibt sich zunächst, dass er nicht Denkwürdigkeiten aus seinem Verkehr mit Sokrates, Memoiren aus seiner bei Sokrates zugebrachten Bildungszeit, sondern eine Apologie zu liefern beabsichtigt. Der Titel der Schrift ist unrichtig und kann nicht von Xenophon selbst herrühren; der richtige Titel müsste lauten: Apologie des Sokrates.

Dies beweist denn auch die ganze Anlage und Durchführung der Schrift, wie die ganze weitere Analyse derselben zeigen wird. Zur vorläufigen Orientierung über die Anordnung diene hier folgendes. Wie bei den gerichtlichen Verteidigungsreden allgemein üblich, zerfällt auch die hier versuchte Entkräftung der Anklage in zwei Hauptteile, die negative Abwehr und die positive Rechtfertigung, die Kritik der Anklage und den Nachweis, dass der Angeklagte auf den inkriminierten Gebieten vielmehr positive Verdienste aufzuweisen hat. Auch die platonische Apologie ist nach diesem Gesichtspunkte gegliedert. Bei Xenophon umfasst die Abwehr nur die beiden ersten Kapitel (I, 1 und 2), die Rechtfertigung alles Übrige. Und da ferner die Anklage zwei Punkte enthält, Religionsneuerung und Jugendverderb, so muss sich daraus für jeden der beiden Teile der Verteidigung eine zweiteilige Gliederung ergeben. Diese bildet bei der Abwehr zugleich die Haupteinteilung; bei der Rechtfertigung aber wird sie einem anderen höheren Einteilungsprinzip untergeordnet, von dem erst bei I. 3 die Rede sein kann. Ich beschränke mich daher jetzt auf die Bemerkung, dass I. 1 die Abwehr der Anklage auf Religionsneuerung, I. 2 die der Anklage auf Jugendverderb enthält, der ganze übrige Teil der Schrift aber der positiven Rechtfertigung gewidmet ist. Dass dies Schema eine sehr bedeutende Ungleichheit in der Stoffverteilung zeigt, erklärt sich dadurch, dass ja Xenophon, wie schon die Fassung von § 1, ferner aber auch die immer wieder und wieder (§ 2, Kap. 2, 1 und 8, § 64) ausgesprochene Verwunderung, wie die Ver-

urteilung möglich gewesen, zeigt, von der Begründung der Anklage keine Kenntnis hatte, also für die Abwehr ohne positive Unterlage und ohne Material, vielmehr auf Vermutungen angewiesen war. Es ist daher unberechtigt, aus der ungleichen Länge der beiden Hauptteile einen Grund zur Verwerfung dieser Disposition der Schrift zu entnehmen. Jedenfalls kann aus dieser Ungleichheit der Schrift nicht, wie z. B. Joël (der echte und der xenophontische Sokrates I. 1893) thut, geschlossen werden, dass die in Rede stehende Einteilung nicht wirklich von Xenophon angewandt, sondern ihm nur fälschlich imputiert werde. Das heisst doch nichts Anderes, als eine empirische Frage, die nur durch Untersuchung des vorliegenden Thatbestandes gelöst werden kann, durch apriorische Machtsprüche lösen zu wollen. Diese thatsächliche Begründung nun kann freilich an dieser Stelle noch nicht gegeben werden; sie muss sich durch den ganzen Verlauf der Darstellung, insbesondere schon bei Besprechung der für die Haupteinteilung besonders massgebenden Stellen I. 3, 1; 4, 1; 5, 1 ergeben.

Dasselbe gilt gegenüber der Abhandlung von Birt (De Xenophontis Commentariorum compositione disputatio, Marburger Programm 1893), wo unter Nichtachtung der vom Autor gegebenen Fingerzeige und mit unzureichender Interpretation der für die Komposition entscheidenden Stellen eine künstliche und unhaltbare Hypothese über Anordnung und Entstehungsweise derselben vorgetragen wird.

Es muss nun aber ferner schon hier auf einen für die Komposition der ganzen Schrift höchst bedeutsamen Punkt vorläufig und vorbehaltlich späterer Begründung hingewiesen werden. Während Xenophon I. 1, 2 u. 20; 2, 1 u. 62—64 immer wieder seine verwunderte Unkenntnis hinsichtlich der Begründung der Anklagepunkte im Prozess ausspricht, werden I. 2, 9—61 fünf Begründungen des Anklägers für die Anklage auf Jugendverderb angeführt und widerlegt. Diese spezielle Kenntnis, die übrigens, wie gezeigt werden wird, auf einer

Verwechslung der erst nach 393 verfassten fingierten Anklagerede des Rhetors Polykrates mit den wirklichen Vorgängen vor Gericht beruht, beweist im Verein mit verschiedenen hinzutretenden Indicien die spätere Einschiebung des Abschnittes I. 2, 9—61. Und da ferner auch die Kapitel II. 2—10 gegenüber diesen nachträglich eingefügten Spezialpunkten die positive Rechtfertigung bringen, so müssen auch sie für Bestandteile dieser späteren Einschiebung gehalten werden. Es ist mit einem Worte eine doppelte Redaktion unsrer Schrift durch den Autor selbst anzunehmen und zwar ist die zweite Redaktion gekennzeichnet durch die Hinzufügung der Abschnitte I. 2, 9—61 und II. 2—10.

Um dies Verhältnis in das rechte Licht zu setzen, wird es sich empfehlen, die genannten, der zweiten Redaktion angehörigen Abschnitte in der Besprechung auch äusserlich vom ursprünglichen Bestande der Schrift zu trennen und in einen zweiten Teil zu verlegen.

Es ergibt sich also die Zweiteilung: 1. der ursprüngliche Bestand der Schrift. 2. Die Zusätze der zweiten Redaktion.

A.
Der ursprüngliche Bestand der Schrift.

I. Die Abwehr der Anklage.
(I. 1 u. 2, 1—8).

1. Abwehr der Anklage auf Religionsneuerung. (I. 1, 2—20).

Diese Abwehr verläuft in wirksamer Steigerung in drei Stufen, je nach der Zugänglichkeit des Entlastungsmaterials für die öffentliche Kenntnisnahme.

Auf der ersten Stufe konnte das Entlastungsmaterial dem genaueren Sachverhalt nach nur dem engeren Schüler-

kreise bekannt sein, während die vagen Gerüchte über diesen Sachverhalt vielleicht gerade zur Begründung der Anklage dienen konnten. Es handelt sich um das Daimonion des Sokrates (§ 2—9).

Auf der zweiten Stufe war das Entlastungsmaterial wegen der vollkommenen Öffentlichkeit seiner Lehrthätigkeit Jedem, der sich informieren wollte, zugänglich. Es handelt sich um die möglicherweise ebenfalls zur Stütze der Anklage benutzte Verwechslung seiner Lehre mit den dem Götterglauben zuwiderlaufenden Theorien der Naturphilosophen.

Auf der dritten Stufe musste das Beweismaterial für die streng religiöse Gesinnung des Sokrates wegen der Verbindung der betreffenden, höchst auffälligen und Aufsehen erregenden Vorgänge mit bedeutsamen politischen Ereignissen unbedingt Jedem bekannt werden. Es handelt sich um das Verhalten des Sokrates im Arginusenprozess des Jahres 406. (§ 17—19).

Der Gedankengang der ersten Stufe stellt sich genauer folgendermassen dar. Welches Zeugnis hatten die Ankläger wohl zur Begründung der Anklage auf Ketzerei? Dass Sokrates etwa die herkömmlichen Kultushandlungen vernachlässigt hätte, das konnte nicht behauptet werden. Denn es war offenkundig, dass er häufig sowohl zu Hause, als auch auf den öffentlichen Altären der städtischen Heiligtümer opferte; auch war es nicht unbekannt, dass er von der Weissagekunst Gebrauch machte. Aber gerade dieser letztere Punkt lieferte wohl in seiner vagen gerüchtweisen Entstellung einen Stützpunkt der Anklage. Es verlautete nämlich gerüchtweise, Sokrates behaupte, dass die Gottheit ihm (hier muss hinzugedacht werden: auf eine besondere Weise, nämlich durch eine innere Stimme, die er eben sein Daimonion, sein Göttliches nannte), Vorzeichen erteile und dies scheint hauptsächlich zu der Anklage Grund gegeben zu haben, er führe neue Gottheiten ein. Xenophon vermutet, dass die unbestimmte Kunde von einem besonderen

Daimonion, das er sich zuschrieb, den Anlass zur Anklage der Einführung neuer Götter (καινὰ δαιμόνια) gegeben habe. In Wirklichkeit jedoch stand er, wie Xenophon auf Grund seiner genaueren Kenntnis geltend macht, in dieser Annahme eines Daimonion mit dem Volksglauben auf demselben gemeinsamen Boden der Anerkennung der Weissagekunst; er drückte sich nur genauer und weniger vage aus, als die Menge. Diese gebrauchte als Vorzeichen den Vogelflug, oder den angenommenen Doppelsinn der zufälligen Äusserung eines Begegnenden, oder als Vorzeichen gedeutete äussere Vorgänge, wie z. B. Himmelserscheinungen, oder die Eingeweide der Opfertiere. Aber während sie im Grunde nicht meinen, dass die Vögel oder die zufällig Begegnenden das den Orakelsuchenden Dienliche wüssten, sondern dass die Götter durch diese Dinge Vorzeichen erteilten, drücken sie sich so aus, als ob sie glaubten, die Vögel oder die Begegnenden rieten ihnen ab oder zu. Sokrates aber drückte sich so aus, wie er die Sache auffasste; er behauptete, das Göttliche, die Gottheit, erteile ihm, nämlich eben durch diese innere Stimme, Vorzeichen. Daraus ist also deutlich, dass er auf dem Boden der Götterverehrung stand.

So gibt Xenophon diesem vermuteten Hauptargument der Gegner für die Einführung neuer Götter eine apologetische Wendung und verkehrt es in sein Gegenteil. Das berühmte, rätselhafte Daimonion erweist ihn gerade als göttergläubig. Dies wird noch durch zwei besondere Argumente bekräftigt.

Erstens lässt sich die vollkommene Zuversichtlichkeit, mit der er dies Orakel auch Anderen zugänglich machte, indem er zahlreichen seiner Gefährten unter Berufung auf die Autorität der Götterstimme anriet etwas zu thun oder zu unterlassen, nur dadurch erklären, dass er selbst vom göttlichen Ursprunge derselben, also vom Dasein der Götter, überzeugt war. Unmöglich nämlich konnte er wünschen, von seinen Schülern als ein Narr oder ein Prahler angesehen zu

werden, was er doch riskierte, wenn die von ihm als göttliche Eingebung erteilten Ratschläge sich nicht bewährt hätten. Er musste also zweifellos überzeugt sein, dass sie sich bewähren würden. Worauf anders aber konnte diese zweifellose Überzeugung sich gründen als auf die Überzeugung vom wirklich göttlichen Ursprunge seiner inneren Stimme?*)

Zweitens beweist die peinliche Unterscheidung zwischen dem, was vor das Forum des Orakels gehöre — denn hier erweitert sich die Beziehung auf den Gebrauch der Orakel überhaupt — und dem durch eigene Einsicht zu Entscheidenden, und das harte Urteil, das Sokrates sowohl über die im ersteren Falle die Einholung des Götterrates Vernachlässigenden, als über die im zweiten Falle das Orakel unnötig Behelligenden fällt, ebenfalls seinen Glauben an die göttliche Herkunft der Orakel.

In ersterer Beziehung unterschied er genau zwischen dem durch eigene Überlegung als zweckmässig und notwendig zu Erkennenden, und zwischen dem, dessen Erfolg und Ausgang der menschlichen Erkenntnis unzugänglich ist. In den Fällen der Unerkennbarkeit riet er seinen Gefährten stets zum Orakel. Bekannt ist dafür das Beispiel Anabasis III. 1, 5, wo Xenophon in Zweifel ist, ob er sich am asiatischen Feldzuge beteiligen soll und Sokrates ihn nach Delphi weist. Zur richtigen Leitung eines Hauswesens, wie eines Staates bedürfe man der Seherkunst. Ob man ein Zimmermann, oder ein Metallarbeiter, oder ein Landmann, oder ein Staatslenker, oder ein mit der Prüfung derartiger Thätigkeiten sich

*) Die Worte: καὶ τοῖς μὲν πειθομένοις αὐτῷ συνέφερε, τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μετέμελε § 4 unterbrechen den Gang dieser Argumentation in störendster Weise. Es kommt hier durchaus nicht auf die Übereinstimmung des Erfolges mit den Ratschlägen des Sokrates an, sondern nur auf die Übereinstimmung seiner Behauptung hinsichtlich des Ursprunges derselben mit seiner innersten Überzeugung. Der Satz scheint mir ein Glossem zu sein, das der Randbemerkung eines übereifrigen Verehrers seinen Ursprung verdankt. Dies beweist auch das folgende καίτοι, dem jede Beziehung auf obigen Satz fehlt.

Befassender, oder ein Rechenmeister, ein Hauswirt, ein Feldherr werden wolle, das sei nach menschlicher Einsicht zu entscheiden, die entscheidenden Erfolge in diesen Berufen aber seien von der Fügung der Götter abhängig und ihr Eintreten der menschlichen Erkenntnis unzugänglich. Wer einen Acker trefflich bestellt habe, wisse nicht, wem die Ernte zufallen werde, wer ein Haus trefflich erbaut habe, nicht, wer darin wohnen werde. Nicht wisse der Feldherr und der Staatsmann, ob ihm seine Feldherrnschaft oder Staatslenkung zum Gewinn ausschlagen werde. Wer ein schönes Weib nehme, um Freude zu haben, wisse nicht, ob er nicht ihretwegen Verdruss haben werde, wer einflussreiche Familienverbindungen eingehe, nicht, ob er nicht durch dieselben der Staatsangehörigkeit verlustig gehen werde.

Wer in diesen Dingen nichts für Sache ausschliesslich göttlichen Wissens, sondern Alles für der menschlichen Einsicht zugänglich halte, den erklärte er ebenso für einen Unsinnigen, wie den, der Orakel suche, wo menschliche Einsicht ausreiche, z. B. in der Frage, ob ein kundiger Wagenlenker oder Steuermann einem unkundigen vorzuziehen sei, oder wo man durch Zählen, Messen oder Wägen die Frage entscheiden könne. In solchen Fällen sei eine Frage an die Götter geradezu frevelhaft (ἀθέμιτα ποιεῖν). Es widerspricht durchaus dem Zusammenhange der Stelle, in dieser Einschränkung des Orakelgebrauchs (wie Joël thut) einen aufklärerischen Zug zu erblicken. Es ist ein Zug des Respekts vor der Gottheit, der den leichtfertigen und gedankenlosen Appell an ihre orakelspendende Güte ausschliesst, also im Sinne Xenophons ein Beweis wirklicher Frömmigkeit. Etwas Aufklärerisches, freilich nur in entferntem und untergeordnetem Sinne, liegt höchstens darin, dass scharfe verstandesmässige Distinktionen auf einem Gebiete angewandt werden, wo die herkömmliche Weise jenen unklaren Gefühlsdusel am höchsten stellt, dem das Übertriebenste und Abgeschmackteste

das Lobenswerteste und Vortrefflichste ist. Das Unentscheidbare aber müsse man von den Göttern zu erkunden suchen; denn wem sie gnädig seien, dem erteilten sie Vorzeichen. Auch diese Ausführungen also sind sämtlich geeignet, den Glauben des Sokrates an die orakelspendenden Götter zu erweisen.

Die zweite Stufe der Abwehr betrifft das Verhältnis des Sokrates zur religionsfeindlichen Naturphilosophie, hinsichtlich dessen Xenophon offenbar die Voraussetzung macht, dass es ebenfalls von den Anklägern zu ihren Gunsten ausgebeutet worden sei. Konnte nun hinsichtlich des ersten Stützpunktes der Anklage auf Gottlosigkeit, die Annahme eines von Sokrates behaupteten besonderen Daimonion, Xenophon sich nur auf Auslassungen desselben im engeren Schülerkreise berufen, so handelt es sich hier um Vorgänge, die sich in voller Oeffentlichkeit abgespielt hatten und von denen Jeder, der wollte, sich eine genaue Kenntnis hätte verschaffen können.

So beginnt denn Xenophon die Erörterung dieses Punktes mit einer emphatischen Betonung der Öffentlichkeit des Wirkens des Philosophen. Schon in der Morgenfrühe begab er sich nach den zum Lustwandeln bestimmten Säulenhallen und den Stätten der Gymnastik; um die Mitte des Vormittags, wenn der Markt sich füllte, war er dort anzutreffen; während der übrigen Teile des Tages war er stets da, wo die grösste Ansammlung von Menschen stattfand. Und meist war er an diesen Orten mit Reden beschäftigt (dass unter diesen Reden keine Monologe oder Volksreden zu verstehen sind, sondern Dialoge jener mannigfaltigen, bald positiv argumentierenden, bald den Mitunterredner seines Nichtwissens überführenden Art, wie sie eben dem Sokrates eigen waren, hält Xenophon in der That für überflüssig ausdrücklich hervorzuheben und es gehört eine eigentümlich nörgelnde Kritik dazu, ihn hierin misszuverstehen), und Jeder konnte zuhören. Eine gewisse Übertreibung liegt wohl in dieser ganzen Schilderung. Man

könnte aus ihr entnehmen, als ob das ganze Wirken des Sokrates in diesen öffentlichen Unterredungen mit jedem sich Darbietenden aufgegangen wäre. Kennt ja doch aber Xenophon selbst sehr wohl die andere, intimere Seite seiner Lehrthätigkeit, die sich im engeren, intimeren Gefährtenkreise abspielte! Aber es kommt ja nur darauf an, dass seine häufigen und regelmässigen Auslassungen in der Öffentlichkeit in voller Bestimmtheit und Wahrhaftigkeit die hier in Betracht kommenden Themata zu berühren pflegten. Auch scheint ja der Verkehr mit dem engeren Kreise sich keineswegs nur in geschlossenen Räumen, sondern vorwiegend in der Öffentlichkeit, eben an den genannten Stellen des zwanglosen gewohnheitsmässigen Zusammentreffens Aller, die sich treffen und miteinander verkehren wollten, abgespielt zu haben.

Wer also sich dieser Informationsquelle hätte bedienen wollen, würde zunächst generell nie in die Lage gekommen sein, von Sokrates eine unfromme oder unehrerbietige Handlung zu sehen oder ein dergleichen Wort zu hören. Insbesondere aber pflegte er nicht einmal — was ja an sich noch ohne direkten religiösen Anstoss hätte geschehen können — in der Weise der meisten „Anderen" Unterredungen über die Natur des All, die Beschaffenheit des „Kosmos" (diese ursprünglich Ordnung bedeutende Bezeichnung für die Welt ist offenbar Xenophon noch neu und ungewohnt; er führt sie als einen von den „Sophisten" aufgebrachten Ausdruck ein. Unter den Sophisten versteht aber der ältere Sprachgebrauch die Forscher überhaupt, speziell die Naturphilosophen; für Herodot z. B. ist Pythagoras, dem ja mit grosser Wahrscheinlichkeit die Einführung des Ausdrucks Kosmos zugeschrieben wird, ein ausgezeichneter Sophist IV. 95), und die Gesetze zu führen, nach denen die himmlischen Dinge werden und geschehen. Sehr charakteristisch ist hier die ganz unbestimmte Entgegensetzung des Sokrates gegen die „Anderen" (τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι). Der gemeinsame Gattungsbegriff liegt hier im Verbum διελέγετο;

es sind die lehrhafte Unterredungen Anstellenden oder auch Lehrvorträge Haltenden. Offenbar ist Xenophon der Ausdruck Philosoph oder Philosophie, der in der ganzen Schrift nur dreimal (I. 2, 19, I. 6, 1 und IV. 2, 23) in ziemlich irrelevantem Zusammenhange vorkommt, noch nicht geläufig genug, um ihn auf Sokrates und die Naturphilosophen anzuwenden, daher der auffällig unbestimmte Ausdruck. Vielmehr pflegte er nachzuweisen, dass die Grübler über derartige Dinge Thoren seien.

Schon in diesem Vorwurf der Thorheit tritt zu Tage, dass Sokrates nicht ausschliesslich aus Ehrfurcht gegen die Götter solche Untersuchungen unterliess. Der Thor erstrebt Nutzloses, Aussichtsloses, Verkehrtes. Es kommt aber Xenophon auch nicht sowohl auf die Motive an, als vielmehr auf vollständige Entkräftung des vermuteten Stützpunktes der Anklage, dass Sokrates durch naturphilosophische Spekulationen gegen den Götterglauben verstossen habe. Deshalb führt er auch die sokratische Begründung für diese Enthaltung vollständig an und gibt andrerseits ein kurzes Resumee der wirklichen Themata, mit denen sich die öffentlichen Unterredungen des Sokrates durchweg zu beschäftigen pflegten.

Drei Gründe sind es, die Sokrates gegen die Beschäftigung mit der Naturphilosophie anzuführen pflegte.

Erstens die grössere Wichtigkeit der menschlichen Angelegenheiten. Glauben die Naturphilosophen, indem sie sich kosmischen Spekulationen zuwenden, die das menschliche Leben betreffenden Fragen schon vollständig ins Reine gebracht zu haben? Oder wenn nicht, glauben sie richtig zu handeln, wenn sie unter Vernachlässigung der menschlichen Angelegenheiten über das Überirdische forschen?

Zweitens die Unmöglichkeit, auf dem Gebiete der Welterkenntnis zu gesicherten Resultaten zu gelangen. Er pflegte seine Verwunderung auszudrücken, dass diese Unmöglichkeit von jenen Forschern nicht eingesehen werde. Stimmten ja

doch auch die Selbstbewusstesten unter ihnen in ihren Resultaten keineswegs überein, vielmehr sei das Schauspiel, das sie gewährten, mit dem einer Gesellschaft von Wahnsinnigen zu vergleichen. Von diesen erschrecke der eine auch nicht vor dem wirklich Gefährlichen, der andere fürchte auch das nicht zu Fürchtende, der eine scheue sich nicht, öffentlich auch das Anstössigste zu sagen oder zu thun, der andere halte es nicht einmal für statthaft, sich überhaupt unter Menschen zu begeben; der eine respektiere keinen Tempel, keinen Altar, überhaupt nichts den Göttern Geweihtes, der andere erweise einem Stein, einem beliebigen Stücke Holz, einem Tier göttliche Verehrung. Ebenso hielten von den naturphilosophischen Grüblern die einen dafür, dass das Seiende eins sei, die anderen dafür, dass es unendlich an Zahl sei, die einen, dass sich Alles immer bewege, die anderen, dass überhaupt keine Bewegung stattfinde, die einen, dass Alles werde und vergehe, die andern, dass nichts je werde und vergehe.

Nebenbei bemerkt haben wir hier wohl die älteste erhaltene doxographische Zusammenstellung einer Anzahl von naturphilosophischen Prinzipien vor uns. Und zwar sind die angeführten Principien kenntlich genug bezeichnet und leicht auf ihre Urheber zurückzuführen. Von den drei aufgeführten Gegensatzpaaren weist das erste auf die Eleaten und Anaxagoras (der Sokrates wohl am nächsten lag), vielleicht auch auf Leukipp und Demokrit hin, das zweite und dritte stellt der eleatischen Lehre die vorwiegend von Heraklit vertretene Theorie vom ewigen Fluss des Geschehens gegenüber.

Drittens die Unmöglichkeit einer praktischen Verwendung ihrer Resultate. Die erforschten Gesetze des menschlichen Verhaltens lassen sich zum eigenen Besten und zu dem jedes Anderen in Anwendung bringen. Glauben denn aber die Erforscher des Überirdischen, wenn sie die Gesetze alles Geschehens erforscht haben, dann auch, wenn sie wollen,

Winde, Gewässer und wessen sie sonst bedürfen, nach Belieben hervorbringen zu können? Oder hegen sie auch nicht einmal die Hoffnung solcher Möglichkeiten und begnügen sich mit dem blossen Wissen, wie das Alles geschieht?

Auf Grund solcher Erwägungen beschränkte Sokrates, der hier in scharfen Gegensatz zu den „Anderen“ den ταῦτα πραγματευόμενοι, gesetzt wird, seine Untersuchungen auf das Menschliche und wurde nicht müde, in seinen Unterredungen zu forschen, was fromm, was unfromm, was löblich (καλόν) was verwerflich (αἰσχρόν), was gerecht, was ungerecht, was geistige Gesundheit (σωφροσύνη), was Verrücktheit, was Tapferkeit, was Feigheit, was ein Staat, was ein Staatsmann, was Herrschaft, was ein zur Herrschaft Befähigter sei, sowie überhaupt alles dasjenige, dessen Wissen die *Kalokagathie* ausmacht, dessen Nichtwissen den Menschen dem gerechten Vorwurfe der *Sklavenmässigkeit* aussetzt.

Diese inhaltschwere Aufzählung der Hauptthemata der sokratischen Lehrthätigkeit hat hier keineswegs den Zweck, gleichsam das *Thema der ganzen Schrift* anzugeben, sondern nur im Interesse des Erweises, dass Sokrates kein ketzerischer Naturphilosoph war, die völlig andersartige Richtung seiner Belehrungen zu kennzeichnen. Hätte Xenophon Ersteres beabsichtigt, was übrigens schon durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist, so hätte er die selbstgestellte Aufgabe nur sehr unvollkommen gelöst. Vergeblich suchen wir in der Schrift Erörterungen über das Wesen des Staates und des Staatsmannes und auch hinsichtlich der übrigen aufgezählten Begriffe finden wir mehr nur gelegentliche Erörterungen, als genaue Begriffsbestimmungen. Hätte Xenophon die hier vorliegende Aufzählung seiner Darstellung wirklich zu Grunde gelegt, so wüssten wir viel mehr über das Lehrsystem des xenophontischen Sokrates und brauchten uns über dasselbe voraussichtlich nicht den Kopf zu zerbrechen. So wie die Sache liegt, zeigt sich nur, dass Xenophon über die

Lehre des Sokrates sehr viel mehr weiss, als er im Interesse seiner Apologie, wie er dieselbe nun einmal geplant und angelegt hat, für gut findet mitzuteilen.

Jedenfalls verfolgt Xenophon an unsrer Stelle den Zweck, im Gegensatze gegen die Naturlehrer das Eigenartige des Gedankenkreises des Sokrates in möglichst prägnanter Weise zu bezeichnen, und darum verdient die Stelle die sorgfältigste Beachtung.

Auf der dritten Stufe handelt es sich um das Verhalten des Sokrates im Arginusenprozesse. Xenophon deutet bei diesem Punkte im Unterschiede von den beiden vorigen mit keinem Worte an, dass er für die Anklage verwendet worden wäre. Für den Anklagepunkt der religiösen Inkorrektheit war dies ja auch schlechterdings ausgeschlossen. Hier also wird nicht ein vorausgesetztes gegnerisches Argument entkräftet, wie auf der zweiten Stufe, oder gar ein solches in ein apologetisches Moment umgewandelt, wie auf der ersten; der Verteidiger bringt unabhängig von der Anklage etwas zu Gunsten seines Schützlings vor.

Das Princip der Anordnung, nämlich das Mass der Notorietät der betreffenden Thatsachen, wird auch hier mit dem grössten Nachdruck an die Spitze gestellt. Bei Dingen, hinsichtlich deren der Standpunkt des Sokrates nicht vollkommen offenkundig war, war eine unrichtige Beurteilung seitens der Richter nicht verwunderlich. Was aber Alle wussten, ist es bei dem nicht zu verwundern, dass sie es ausser Acht liessen? Er war in den Rat der Fünfhundert gewählt worden und hatte den Buleuteneid geschworen, in dem auch die Verpflichtung vorkam, das Buleutenamt nach den Gesetzen führen zu wollen. Als Mitglied des Rates hatte er eines Tages eine Volksversammlung zu leiten. Die versammelte Menge verlangt in einem Votum über die Feldherrn der Arginusenschlacht, die das Auffischen der Leichen unterlassen hatten, das Todesurteil zu verhängen. Nach dem Gesetze

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

durfte ein solcher Beschluss in einem Stimmgang nur über je einen Angeklagten gefasst werden. Sokrates weigert sich trotz der Wut der tobenden Massen, trotz der von zahlreichen und mächtigen Einzelnen gegen ihn ausgestossenen Drohungen, die ungesetzliche Abstimmung zuzulassen. Es wird ausdrücklich ausser der Unfrömmigkeit auch die Ungerechtigkeit des ihm angesonnenen Verhaltens (παρὰ τὸ δίκαιον) hervorgehoben. Wir haben hier eine der widrigsten Scenen aus der Zeit der athenischen Demokratie vor uns. Die siegreichen Feldherrn das schuldlose Opfer gehässiger Gegner, die sich nicht scheuen, in einer trotz des errungenen Sieges immerhin gefährdeten Lage des Staates mit heuchlerischer Entrüstung einen Vorwand auszunutzen, um die Leidenschaften des urteilslosen Pöbels gegen sie zu entfesseln.

In der Sache selbst war Sokrates, obschon er sie unzweifelhaft durchschaute, völlig machtlos. Das einzige, was er vermochte, war die Abwendung der äussersten Gehässigkeit in der gesetzeswidrigen Form der Abstimmung. Trotz der direkten eigenen Gefahr blieb er fest. Aus Götterfurcht zog er es vor, nicht eidbrüchig zu werden. Die ungesetzliche Abstimmung musste auf den folgenden Tag verschoben werden, an dem ein gefügigerer und weniger gewissenhafter Prytane die Volksversammlung leitete.

Xenophon führt die aus diesem offenkundigen Vorgange sich ergebenden Schlüsse sofort in der verallgemeinerten Form vor. Sokrates glaubte überhaupt, dass die Götter sich um die Menschen kümmerten, und zwar nicht in der Weise, in der die Menge diesen Glauben hegt, die nämlich glaubt, die Götter wüssten Manches, Anderes aber nicht. Er war überzeugt, dass die Götter Alles wüssten, die Worte und Thaten und auch die verborgenen Gedanken des Herzens und dass sie überall gegenwärtig wären.

Der hier noch folgende Zusatz: „und dass sie den Menschen Vorzeichen erteilten in Bezug auf alle menschlichen

Angelegenheiten" hat etwas Überraschendes. Einesteils liegt der Gedanke an die Vorzeichen hier ausserhalb des Gesichtskreises, anderenteils haben wir § 10 gelesen, dass die Gnade der Vorzeichen nicht Allen ohne Ausnahme zu Teil werde, sondern nur Denen, denen die Götter gnädig seien. Der Zusatz erhält aber dadurch seine Stütze, dass der Glaube an die Orakelerteilung für ein consequentes Denken ja auch die unbeschränkte Allwissenheit zur Voraussetzung hat und also geeignet ist, als Beweis für den Glauben auch an Letztere zu dienen. Wollten wir diesen, anscheinend dem Autor vorschwebenden Gedankenzusammenhang korrekt zum Ausdruck bringen, so müssten wir umschreiben: Auch sein Glaube an die Orakel beweist ja schon die Überzeugung, da er ohne sie nicht denkbar ist.

Den Schluss der Abwehr hinsichtlich des ersten Anklagepunktes (§ 20) bildet eine nachdrückliche Zusammenfassung des Gesagten. Xenophon muss sich wundern, wie die Athener haben zu der Überzeugung gebracht werden können, dass Sokrates in Bezug auf die Götter einer gesunden Denkweise ermangele (περὶ θεοὺς μὴ σωφρονεῖν), da er nie etwas Unfrommes gesagt noch gethan habe, da vielmehr sein Reden und Thun stets dem eines Solchen gemäss gewesen sei, der in Wirklichkeit im höchsten Grade fromm wäre und dafür gehalten werden müsste.

2. Abwehr der Anklage auf Jugendverderb (I. 2, 1—8).

Auch hier verwundert sich Xenophon zunächst, wie man Jemand habe überreden können, dass Sokrates die Jugend verderbe, und schliesst hieran sofort die Aufzählung der Thatsachen, die den Beweis für das vollkommene Gegenteil bilden. Er befindet sich also auch hier, wie beim ersten Anklagepunkte, offenbar in Unkenntnis über die Begründung der Anklage. Dieser Punkt ist von entscheidender Bedeutung für die Erkenntnis der Zusammensetzung unsres Kapitels. Er

wird uns nötigen, wie schon bemerkt, einen grossen Teil desselben (§ 9—61) als Bestandteil einer zweiten, erweiternden Bearbeitung der Schrift von späterem Datum auszuscheiden.

Es sind eigentlich drei Gruppen von Tugenden, hinsichtlich deren Sokrates schon durch sein vorbildliches Verhalten auf die mit ihm verkehrenden Jünglinge nur einen höchst förderlichen Einfluss üben konnte. Die erste Gruppe, die Gottesfurcht, mit der sich ja, wie der Arginusenfall zeigte, auch strenge Gesetzestreue verband, wird in zwei Worten durch Rückverweisung auf das Vorige erledigt. Die zweite Gruppe besteht in der Gleichgiltigkeit gegen sinnliche Lust und Unlust. Die dritte bezieht sich auf Verschwendung und Habsucht.

In der zweiten Gruppe wird zuerst aufgeführt seine alle anderen Menschen übertreffende Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) im engeren Sinne in Bezug auf Geschlechts- und Gaumenlust, sodann die grösste Abhärtung (καρτερία) in Bezug auf Kälte, Hitze und jede Art von körperlichen Beschwerden, endlich seine Gewöhnung an ein ausserordentlich geringes Mass von Bedürfnissen, die so weit ging, dass er mit seinem sehr geringen Besitze sehr leicht auskam. Indem Xenophon aus diesen persönlichen Eigenschaften des Sokrates die Schlüsse für seine Abwehr zieht, berücksichtigt er dabei zugleich die vorher nur durch kurzen Hinweis auf das Vorige erledigte erste Gruppe. „Wie hätte er bei solchen persönlichen Eigenschaften Andere zur Unfrömmigkeit, Gesetzlosigkeit, Schlemmerei, geschlechtlichen Unmässigkeit oder zur Weichlichkeit in Bezug auf körperliche Beschwerden verleiten sollen? Im Gegenteil brachte er Viele von diesen Fehlern ab, indem er ihnen Streben nach Tugend und die Hoffnung einflösste, dass sie durch Achthaben auf sich selbst tüchtige Männer werden würden". Und zwar erreichte er diese Erfolge keineswegs durch Lehrthätigkeit. Hier erhalten wir im Vorbeigehen die auffällige und anscheinend den Berichten Xenophons über

die Lehrthätigkeit des Sokrates widersprechende Angabe, dass Sokrates sich überhaupt niemals als Lehrer dessen (nämlich offenbar der Tüchtigheit, der Kalokagathie) ausgegeben habe. Wir haben hier, da es für jetzt nur darauf ankommt, den Ausführungen Xenophons möglichst genau zu folgen, dieser aber einen Grund für die Ablehnung des Lehrernamens nicht angibt, von dieser Angabe einfach Notitz zu nehmen.

Ausschliesslich durch die Offenkundigkeit seiner so beschaffenen Lebensführung erweckte er bei den mit ihm Verkehrenden die Hoffnung, dass sie es durch Nachahmung derselben eben dahin bringen würden.

Zu dieser zweiten Gruppe seiner Vorzüge gehörte aber auch die Vermeidung des entgegengesetzten Extrems. Er vernachlässigte die Pflege des Körpers keineswegs und lobte die nicht, die ihn vernachlässigten. Dies wird an seinen Grundsätzen hinsichtlich der Quantität der Speiseaufnahme erläutert. Ein Übermass von Speiesn zu sich zu nehmen und dann durch ein Übermass körperlicher Bewegung zu verarbeiten (wie es die Weise der Athleten war), verwarf er. Dagegen hiess er es gut, nach Massgabe des natürlichen Verlangens zu essen und das Genossene durch ein entsprechendes Mass von gymnastischer Bewegung zu verarbeiten. Ein solches Verhalten sei der Gesundheit völlig entsprechend und hindere nicht das Achthaben auf die Seele. Er befürwortet also nicht die körperliche Selbstvernachlässigung, die Vernachlässigung einer den Körper in gesunder und tüchtiger Verfassung erhaltender Körperpflege, wie sie aus der Vorstellung möglicherweise hätte entspringen können, durch zureichende Nahrungsaufnahme werde das seelische Gleichgewicht gestört. Ausdrücklich wird als seine Überzeugung ausgesprochen, ein solches Verhalten sei gesund und hindere die Fürsorge für die Seele nicht.

Bei der dritten Gruppe (§ 5) wird zunächst hervorgehoben, dass Sokrates in Kleidung und Schuhwerk nicht ver-

schwenderisch und prunksüchtig war, wodurch er natürlich ebenfalls vorbildlich wirkte. Und da er somit in dieser Beziehung, wie bei den unter der zweiten Gruppe begriffenen Bedürfnissen seine Gefährten von kostspieligen Begierden abbrachte, andrerseits aber für den regelmässigen Verkehr mit ihm keinen Entgelt forderte, so war er weit entfernt, etwa seine Gefährten zur Habsucht anzuleiten.

Hier schliesst sich nun einer jener Exkurse an (§ 6 u. 7), wie wir sie noch einige Male bei Xenophon antreffen werden, die zwar durch den Gedankengang selbst nicht gefordert werden, aber sich ungezwungen als weitere Erläuterung an etwas Erwähntes anschliessen. So veranlasst hier die Erwähnung der Unentgeltlichkeit die Darlegung der Kritik, die Sokrates am Geldnehmen der Sophisten übte und der Gründe, die ihn persönlich zur strengen Festhaltung der Unentgeltlichkeit bestimmten. Es sind drei verschiedene Gedanken. Erstens glaubte er dadurch seine Freiheit zu wahren. Die für ihren Umgang Sold Nehmenden nannte er Selbstknechter (ἀνδραποδιστὰς ἑαυτῶν), weil sie gezwungen wären, sich mit denen zu unterreden, von denen sie den Sold angenommen hätten. Zweitens fand er ein Missverhältnis zwischen Leistung und Entgelt darin, wenn Einer, der sich für einen Lehrer der Tugend ausgebe, sich durch Geld abfinden liesse. Nur der grösstmögliche Entgelt sei hier am Platze. Dieser könne aber nur im Gewinne eines wackeren Freundes bestehen. Wie könne Einer fürchten, der durch ihn zu einem tüchtigen Menschen Gewordene werde gegen seinen grössten Wohlthäter nicht die dankbarste Gesinnung hegen? Drittens: Bei ihm selbst fand nun zwar ein solches Sichausgeben als Lehrer niemals und in keinem Sinne statt (wir sehen hier, dass Xenophon den Punkt der Unentgeltlichkeit von dem der Annahme des Lehrernamens genau unterscheidet); trotzdem hegte er die Überzeugung, dass von den mit ihm Verkehrenden Alle, die das annehmen, was er selbst guthiess, fürs ganze Leben ihm und

untereinander wackere Freunde sein würden, dass ihm also der wahre Lohn seiner Bemühungen, auch wenn er dieselben nicht als Lehrthätigkeit bezeichnete, nicht entgehen würde.

Hier nun folgt eine Art von Schlussformel für die Abwehr des zweiten Anklagepunktes, eine Art von quod erat demonstrandum. „Wie hätte nun wohl dieser so geartete Mann die Jugend verderben sollen? Es müsste denn etwa der Eifer für die Jugend Verderb sein!“

3. Der in I. 2, 9—61 auftretende Ankläger.

Der nun folgende grössere Abschnitt (§ 9—61) bereitet einige Überraschungen. Während bis dahin Xenophon mehrfach mit Nachdruck seine Unkenntnis der Anklagegründe betont und daher seine Abwehr gegen unbekannte oder nur vermutete Angriffe gerichtet hat — erklärt er ja doch nicht einmal den genauen Wortlaut der Anklage zu kennen —, treten jetzt mit einem Male fünf ganz bestimmt formulierte Argumente zur Substantiierung des zweiten Anklagepunktes auf, jedesmal durch die Formel „sagte der Ankläger“ (ἔφη ὁ κατήγορος, § 9, § 12, § 49, § 51, § 56) eingeleitet.

Hier ist zunächst zweierlei unzweifelhaft klar und gewiss. Erstens, dass Xenophon der Ansicht ist, es mit Gründen zu thun zu haben, die bei der gerichtlichen Verhandlung gegen Sokrates vom Wortführer der Anklage vorgeführt worden sind. Schon allein das Tempus ἔφη ὁ κατήγορος lässt schlechterdings keine andere Auffassung zu, vollends da jede weitere Bemerkung fehlt, als hätten wir es hier mit einer in irgend einem anderen Sinne, als dem gerichtlichen, erhobenen Anklage gegen Sokrates zu thun. Hätte Xenophon an einen Ankläger in irgend einem anderen Sinne gedacht, so würde er unzweifelhaft eine dahin zielende Bemerkung hinzugefügt haben.

Zweitens muss er das in diesem Abschnitte vorgeführte Anklagematerial zur Zeit der Abfassung der bisher besprochenen

Abschnitte seiner Schrift noch nicht gekannt haben. Hätte er die Kenntnis dieses Materials vor dem Beginne der ersten Niederschrift besessen, so hätte es sich in den vorangehenden Abschnitten so nicht ausdrücken können, wie er gethan hat. Wohl aber ist eine solche Discrepanz möglich, wenn er in einem späteren Zeitpunkte, nach Fertigstellung, vollends nach Veröffentlichung der Schrift in ihrer ursprünglichen Fassung in den Besitz dieses neuen Materials gelangte. Er hätte ja freilich auch in diesem Falle bei einer „zweiten Auflage" das Ganze im Sinne der neugewonnenen Einsicht umarbeiten können. Aber es ist wenigstens denkbar, dass er in diesem Falle das früher Geschriebene unangetastet liess und sich mit einer Einschiebung der neuen Anklagegründe und der dadurch bei ihm angeregten Entgegnungen begnügte. Ich halte mich schon aus diesen Erwägungen berechtigt, meine schon früher (Archiv f. Gesch. der Philos. Band IV. 1, S. 39) begründete Vermutung einer späteren, aber von Xenophon selbst ausgehenden Einschiebung von § 12—48 auf den ganzen Abschnitt § 9—61 auszudehnen.

Nun kommt aber ein anderer, bereits viel besprochener Umstand hinzu, durch den die Sachlage noch eine weitere sehr erhebliche Komplikation erhält. Wir erfahren, worauf zuerst Cobet in den Novae Lectiones 1858 aufmerksam gemacht hat, aus der Busirisrede des Isokrates, dass ein Sophist Namens Polykrates in einer schriftlich verfassten Anklagerede gegen Sokrates, die nach Diog. L. II. 39 frühestens 393, also jedenfalls eine Reihe von Jahren nach dem Tode des Sokrates verfasst war, zuerst auf eine der hier erörterten Begründungen der Anklage auf Jugendverderb, und zwar auf die bei weitem am ausführlichsten erörterte, die Schülerschaft des Alcibiades bei Sokrates, hingewiesen, dass also dies um mehrere Dezennien zurückliegende Verhältnis — Alcibiades war um 450 geboren — bei der gerichtlichen Verhandlung unerwähnt geblieben sei.

Es hat ferner R. Hirzel (Polykrates' Anklage u. Lysias' Verteidigung des Sokrates, Rhein. Mus. 42, 1887) nachgewiesen, dass auch Kritias bei Polykrates schon erwähnt war. Es findet sich nämlich in der von Libanius verfassten Apologie des Sokrates die Bemerkung, Anytos habe als Beispiele für Sokrates als Jugendverführer nur Alcibiades und Kritias in Bereitschaft. Dieser Anytos ist aber nicht der wirkliche Anytos, sondern der von Polykrates fingierte. Denn Polykrates hatte die Rede auf Bestellung des Anytos angefertigt (Scholien zu Platons Apologie p. 18 B u. 33 E) und wie der ganze Tenor der Rede des Libanius zeigt und auch in dem Bericht Diog. II. 38 durchblickt, sie dem Anytos in den Mund gelegt. Siehe unten. Dass ferner auch der letzte der hier vorgeführten Anklagegründe, der sich auf die Iliasstelle II. 188 ff. stützte, aus Polykrates stammte, hatte schon Cobet a. a. O. durch ein Scholion zu einer Rede des Aristides erwiesen. Hiedurch wird es wahrscheinlich, dass diese ganze Gruppe von Anklagegründen, die Xenophon in übereinstimmender Weise und ohne zwischen ihnen einen Unterschied zu machen, als Gründe des gerichtlichen Anklägers aufführt, durchweg und ausnahmslos der Schrift des Polykrates entstammen.

Wie war es denn aber möglich, dass Xenophon die frühestens 393 vorgebrachten Gründe des Polykrates für solche des gerichtlichen Anklägers nahm? Auch dafür bieten die scharfsinnigen und gelehrten Combinationen Hirzels eine Handhabe zur Erklärung.

Libanius berücksichtigt in seiner Apologie einen Teil der hier vorligenden Anklagegründe. Er fusste also auf der Schrift des Polykrates. Da er aber seine Worte fortwährend gegen Anytos richtet, so wird schon dadurch wahrscheinlich, dass Polykrates seine Anklage dem Anytos in den Mund legte und dem Ganzen die Form der gerichtlichen Anklagerede gegeben hatte, dass aber Libanius diesen fingierten Anytos für den

wirklichen und die fingierte Gerichtsrede für die wirkliche gerichtliche Anklagerede hielt. Dass in der That die Rede des Polykrates Anytos in den Mund gelegt war, sowie, dass auch Andere diese Rede für die gerichtliche Anklagerede hielten, beweist die Notiz des Diog. L. II. 38, die gerichtliche Anklagerede sei nach Hermippus (um 200 vor Christo) vom Sophisten Polykrates, nach Anderen von Anytos verfasst worden. Hier begehen die „Anderen" den doppelten Irrtum, die Schmähschrift des Polykrates für die gerichtliche Anklagerede und den in ihr redend eingeführten Anytos für den wirklichen Autor zu halten, während Hermippos nur den ersten dieser beiden Irrtümer begeht, vom zweiten aber frei ist. Den wirklichen Sachverhalt aber hatte (ebendaselbst § 39) schon Favorinus (um 100 nach Chr.) erkannt, der aus der in der Rede vorkommenden Erwähnung des Mauerbaus Konons (393) den Schluss zog, dass die Rede des Polykrates nicht die wirkliche Gerichtsrede sei.

Eine ganz analoge Verwechslung eines rhetorischen Erzeugnisses mit einer für den gerichtlichen Zweck bestimmten Rede liegt, worauf ebenfalls Hirzel a. a. O. aufmerksam macht, auch der bekannten Erzählung von der von Lysias dem Sokrates zur Verfügung gestellten, von diesem aber abgelehnten Verteidigungsrede zu Grunde. In dem schon erwähnten Scholion zu Aristides wird die Apologie des Lysias ausdrücklich als gegen Polykrates gerichtet bezeichnet. Sie war also in Bezug auf Sokrates eine postume und stand auf derselben Stufe, wie die Anklagerede des Polykrates. Ebenso, wie diese später für die gerichtliche Anklagerede gehalten wurde, ist auch die des Lysias später, weil sie Sokrates in den Mund gelegt war, für eine zu dessen wirklichem Gebrauch bestimmte genommen worden und so die obige Erzählung entstanden. Die Ansicht, dass Polykrates der Verfasser der gerichtlichen Anklagerede gewesen sei, tritt auch in der Hypothesis der isokrateischen Busirisrede hervor. Dort heisst es von Poly-

krates: ὁ παρασχὼν τὸν λόγον τῆς κατηγορίας τοῖς περὶ Ἄνυτον καὶ Μέλητον, ἵνα κατηγορηθεὶς ἀποθάνῃ. Und auch Quintilian scheint dieser Ansicht gewesen zu sein, wenn er Inst. orat. II. 17,4 von Polykrates sagt: composuisse orationem, quae est habita contra Socratem, dicitur.

Angesichts dieser Data ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, dass der aus Athen verbannte und nur aus der Ferne von den dortigen Vorgängen Kunde erhaltende Xenophon die ihm nachträglich zugehende Rede des Polykrates für die wirkliche, von Anytos gehaltene Anklagerede hielt und somit als Material für die Erweiterung seiner schon vorher — unbestimmt wann, schwerlich vor seiner Heimkehr nach Griechenland 394 — verfassten Verteidigungsrede benutzte. Durch diese Annahme lösen sich alle hier vorliegenden Schwierigkeiten und wird das Verhältnis seines ἔφη ὁ κατήγορος zu der wirklichen Herkunft der von ihm behandelten Anklagegründe verständlich.

Ist aber diese Annahme richtig, so bietet unser Abschnitt § 9—61 zugleich die vollständigsten vorhandenen Data für das Anklageverfahren des Polykrates, während er allerdings aufhört, für die vor Gericht geltend gemachten Anklagegründe Quelle zu sein. Möglich genug, dass Polykrates einen Teil seiner Gründe der gerichtlichen Anklage entlehnt hatte (für die Schülerschaft des Kritias und Alcibiades wird, wie schon bemerkt, ausdrücklich die Neuheit bezeugt); dies wird wenigstens dann wahrscheinlich, wenn Polykrates seine Schrift im Namen des Anytos verfasst hatte. Es lassen nämlich die vorstehend angeführten Notizen aus Diog. II. 38 es wenigstens als sehr wahrscheinlich erscheinen, dass derselbe Anytos, der nach dem Scholion zur platonischen Apologie 18 B aus persönlichem Hass gegen Sokrates schon zur Abfassung der eigentlichen Anklagerede den Tragödiendichter Meletos (Schol. zu Apol. 23 E) mit Geld gedungen hatte (ἔπεισε μισθῷ), auch eine Reihe von Jahren später, als das Urteil der öffentlichen

Meinung wegen des von ihm angestifteten Justizmordes schwer auf ihm lastete, sich es nochmals ein Stück Geld kosten liess, in der Form einer nachträglichen, ihm selbst in den Mund gelegten Anklagerede eine Rechtfertigungsschrift seines Verfahrens durch Polykrates anfertigen zu lassen. In diesem Falle hätten wir in den von Xenophon hier berücksichtigten Anklagegründen wenigstens inhaltlich einen Teil der auch schon der gerichtlichen Anklage zu Grunde liegenden Gesichtspunkte und Xenophon hätte, wenn gleich formell im Irrtum, doch sachlich das Richtige getroffen und uns faktisch einen Teil des vom Hauptankläger wenigstens nachträglich — und mutmasslich auch schon bei der eigentlichen Anklage — geltend gemachten Anklagematerials erhalten.

Müssen wir nun auf Grund dieser Sachlage den Abschnitt § 9—61 einer zweiten Redaktion zuweisen, so folgt das Gleiche für den grössten Teil des zweiten Buches, dessen Kapitel 2—10, wie ich schon 1890 in Band IV. 1 des Archivs für Gesch. der Phil. nachgewiesen habe, durchaus nach den Gesichtspunkten der Anklagegründe von I. 2, 9—61 angeordnet sind. Wir haben also der durch die Rede des vermeintlichen Anytos angeregten Erinnerung des Xenophon nicht nur die in I. 2, 9—61 enthaltenen Verteidigungsmomente, sondern auch den ganzen in II. 2—10 enthaltenen Stoff zu verdanken. Ferner wird es auf Grund der vorstehenden Beweisführung möglich, die schon in Dümmlers Akademika ausgesprochene Vermutung einer doppelten Redaktion der Memorabilien auf eine ganz feste Grundlage zu stellen.

Zahlreiche weitere Anzeichen dieses Sachverhalts werden sich bei Behandlung des Schlussabschnitts von Kapitel 2, (§ 62—64), sowie namentlich bei Behandlung der der zweiten Redaktion zuzuweisenden Abschnitte ergeben. Der auffallende Umstand, dass die Abwehr des Jugendverderbes nach Wegfall von § 9—61 so kurz und inhaltlich dürftig und einseitig dasteht, kann dadurch seine Erklärung finden, dass Xenophon

beim διαφθείρειν τοὺς νέους offenbar ursprünglich nicht an die Einflössung staats- und gesellschaftsgefährlicher Grundsätze, sondern ausschliesslich an die Verleitung zu den speziell der Jugend ohnedies naheliegenden Lastern der Sinnlichkeit, Üppigkeit und Verschwendung dachte.

Um nun den so erkannten Sachverhalt in ein ganz deutliches Licht zu stellen und in der Auffassung der ursprünglichen Conception Xenophons nicht durch die neuen verwirrenden Züge der späteren Zusätze gestört zu werden, halte ich es, wie schon bemerkt, für zweckmässig, die späteren Erweiterungen zunächst bei Seite zu lassen und das Ursprüngliche zunächst rein für sich zu verfolgen. Wir werden somit, ausgehend von der Annahme, dass die Abwehr des zweiten Anklagepunktes ursprünglich mit Kap. 2, 8 ihren Abschluss gefunden hatte, sofort zu dem einen gemeinsamen Schluss zu beiden Teilen der Abwehr bildenden Schlussabschnitt von Kap. 2 (§ 62—64) übergehen.

4. Der Schlussabschnitt der Abwehr (I. 2. 62—64).

Dieser fein gegliederte Abschnitt enthält nicht die geringste Beziehung auf die sechs Anklagegründe von § 9—61, sondern hat zur Voraussetzung nur die Thatsache, dass Sokrates auf Grund der beiden Anklagepunkte zum Tode verurteilt worden ist, so wie das in Kap. 1 u. 2, 1—8 gegen die beiden Punkte der Anklageschrift (γραφή) Angeführte. Nachdem durch die Schlussformeln Kap. 1, 20 u. Kap. 2, 8 die abwehrenden Bemerkungen zu den beiden Anklagepunkten zum Abschluss gelangt sind, zieht Xenophon hier das Resumee für die ganze Anklage und bereitet zugleich schon den Übergang zur positiven Rechtfertigung vor.

„Mir schien somit Sokrates, wie ich ihn geschildert habe, von Seiten des Staates vielmehr Ehre als den Tod verdient zu haben“, das ist die These, die Xenophon abschliessend zu begründen sich anschickt. Den Beweis, dass Sokrates nicht

den Tod verdient habe, führt er auf Grund der bestehenden gerichtlichen Praxis und zwar zweiteilig. Es gibt Verbrechen, auf die schon durch den Wortlaut des Gesetzes die Todesstrafe gesetzt ist, bei anderen ist dies nicht der Fall und die Verhängung der Todesstrafe erfolgt hier durch richterliche Entscheidung.

Er betrachtet also zunächst den Fall des Sokrates nach den die Todesstrafe ausdrücklich bestimmenden Gesetzen. Der Tod steht auf erwiesenem Diebstahl und Kleiderraub, auf Beutelschneiderei, Einbruch, Menschen- oder Tempelraub. Kein Mensch war von diesen Verbrechen so fern als Sokrates.

Die zweite Gruppe der möglicherweise mit dem Tode zu bestrafenden Verbrechen zerfällt wieder in Verbrechen gegen den Staat und in privatrechtliche Strafthaten. Staatsrechtlich kann der Tod verhängt werden über den Urheber eines unglücklichen Krieges, über den Aufrührer, Verräter oder Verursacher eines sonstigen öffentlichen Unheils. Nie hat Sokrates sich derartiger Handlungen schuldig gemacht. Als privatrechtliche Fälle werden nur angeführt, wenn man Jemand irgend welcher Güter beraubte, oder in irgend welche Übel stürzte. Auch davon war Sokrates so frei, dass auch nicht einmal je die Anschuldigung einer dahin gehörenden Handlung gegen ihn erhoben worden ist.

Somit passt keiner dieser Anklagepunkte auf ihn. Aber auch hinsichtlich der beiden in der Anklageschrift erhobenen Beschuldigungen (hier wird es besonders deutlich, dass im vorliegenden Abschnitte unserem Autor nur diese beiden Punkte, nicht aber die Spezialisierung des zweiten durch die vorhergehenden fünf Gründe vorschweben) lag bei ihm das schnurgrade Gegenteil der Anklage vor. Anstatt die Götter zu verwerfen, war er offenkundig am meisten von allen Menschen ein Verehrer der Götter; anstatt die Jugend zu verderben, war es offenkundig, dass er die von schlimmen Begierden Beherrschten unter seinen Gefährten — deutliche Bezugnahme

auf die Auffassung des zweiten Punktes in § 1—8! — davon abbrachte und sie zum Streben nach der schönsten und herrlichsten Tugend, auf der das Gedeihen von Staat und Haus beruht, anfeuerte.

Wie sollte er aber bei solchem Verhalten nicht von Staatswegen hohe Ehre verdient haben?

II. Die positive Rechtfertigung.

1. Die Übergangsformel zur positiven Rechtfertigung I. 3, 1.

Xenophon will jetzt Alles aufzeichnen, dessen er sich entsinnt, was zum Erweise seiner Überzeugung dienen kann, dass Sokrates, weit entfernt, ein schädlicher und verderblicher Mensch zu sein, vielmehr sogar (καί) ein höchst nützliches und heilsames Mitglied des Staates war. Die Übergangsformel zu diesem neuen sehr umfangreichen Hauptabschnitt ist im Verhältnis zu ihrer Bedeutung für den Gesamtorganismus der Schrift viel zu kurz und zu wenig accentuiert. Sie zeugt in diesem Mangel an richtiger stilistischer Accentuierung, in dieser Disharmonie von Inhalt und Form von grosser schriftstellerischer Ungeschicklichkeit und Ungelenkigkeit, einem Mangel, der denn auch hauptsächlich zur Verkennung des sachlich vorhandenen logischen Aufbaues der Schrift geführt hat. Dieser schriftstellerische Mangel wird dadurch noch verschärft, dass diese Übergangsformel ferner gleich auch schon die beiden Gesichtspunkte enthält, nach denen er die Zweiteilung dieses neuen Abschnittes vornehmen will. Sokrates nützte teils durch die That (ἔργῳ), indem er sich darstellte, wie er war, also durch Beispiel und Vorbild, teils durch seine Unterredungen (διαλεγόμενος), also durch Argumentation. Dass er auf Grund dieser Unterredungen, trotzdem sie, wie namentlich das vierte Buch zeigt, teilweise recht planvoll vorgenommen wurden, sich nicht zum Tugendlehrer nach Art der älteren Sophisten stempeln lassen wollte, haben wir in Kap. 2 ge-

sehen. Was ihn bestimmte, diese Distinktion zu machen und wie er die Grenzlinie gezogen haben mag, das gehört nicht in die vorliegende Ausführung, die sich streng an das Thatsächliche des xenophontischen Berichtes zu halten hat. Offenbar gehört diese Unterscheidung zum obligatorischen, von Xenophon streng innegehaltenen Sprachgebrauche der Sokratiker. Sokrates lehrt nicht; er unterredet sich nur; er hat keine Schüler, sondern nur συνόντας, συνδιατρίβοντας αὐτῷ, γνωρίμους, ἐπιτηδείους u. dgl. Auch in der platonischen Apologie (33 A) versichert er, nie der Lehrer Jemandes gewesen zu sein.

Der Gesichtspunkt des positiven Verdienstes des Sokrates ist kein ganz neuer. Generell kam Xenophon schon im vorstehenden Schlussabschnitt zu dem Resultate, dass Sokrates nicht nur nicht den Tod, sondern vielmehr hohe Ehre verdient habe und die heilsame Wirkung seines Beispiels wurde schon in Kap. 2, 1—8 nachdrücklich und wiederholt hervorgehoben. Dass schon die Abwehr durch den Contrast zu wirken bemüht war, lag in der Natur der Sache. Von jetzt an aber verfolgt Xenophon den neuen Gesichtspunkt ausschliesslich, und findet so Gelegenheit, eine Menge höchst bezeichnender Züge aus dem Wirken seines Helden vorzuführen.

2. Das heilsame Wirken durch die That (I, 3, 2—14).

Dieser Abschnitt gliedert sich zweiteilig nach den beiden Punkten der Anklage. Sokrates nützte durch die That in religiöser Beziehung (τὰ μὲν τοίνυν πρὸς τοὺς θεούς). Diesem Punkte ist § 2—4 gewidmet. Er nützte ferner durch die That in Bezug auf das sonstige Verhalten der mit ihm verkehrenden Jünglinge. Hier fehlt eine zusammenfassende Bezeichnung, doch ist der Übergang § 5 evident. Dieser § 5—14 umfassende Teil bildet also unter dem Gesichtspunkte der That den positiven Gegensatz gegen den Vorwurf des Jugendverderbs.

Beim heilsamen Thun in religiöser Beziehung erkennen wir zunächst aus den Worten καὶ ποιῶν καὶ λέγων, dass

Xenophon auch das Wort als einfache Gesinnungsäusserung (im Gegensatze gegen das eine intellektuelle Einwirkung auf den anderen Teil in sich schliessende διαλέγεσθαι) neben dem Handeln im eigentlichen Sinne zum Thun (ἔργον) rechnet. Dies tritt auch in den Bezeichnungen für die in unserem Kapitel vorkommenden Reden παρῄνει § 1 und 8, συνεβούλευε § 6, συμβουλεύω § 13 und in dem ganzen Charakter des Gesprächs § 8—13, das mehr eine Warnung als eine Belehrung ist, hervor. Dagegen kann nicht ins Gewicht fallen, dass Xenophon auch bei den eigentlichen Belehrungen (z. B. I, 5, 1) in freierem Sprachgebrauche λέγειν statt διαλέγεσθαι sagt, zumal an der angeführten Stelle ein Dialog im eigentlichen Sinne nicht stattfindet.

Die heilsame vorbildliche Bethätigung des Sokrates in religiöser Beziehung wird nach vier Richtungen hin geschildert.

1. Wenn ihn Jemand fragte, wie er sich als gottesfürchtiger Mensch in Bezug auf Opfer oder Ahnenkult oder irgend einen andern das religiöse Ceremoniell betreffenden Punkt verhalten solle, so pflegte er dieselbe Antwort zu erteilen, die die Pythia in solchen Fällen zu geben pflegte: nach der Satzung des Staates, dem Herkommen. Er selbst handelte nach diesem Princip und riet auch den Andern so zu thun. Die — offenbar aus religiösen Bedenken — sich anders Verhaltenden hielt er für peinliche Grübler (περιέργους) und für Thoren. Wenn hier Xenophon seinen Sokrates mit dem Schilde der Pythia zu decken sucht, so gilt da doch wohl das si duo faciunt idem, non est idem. Wir werden nicht irre gehen, wenn wir den Rat der Pythia auf die Tendenz der Vermeidung jedes Rüttelns am Herkommen, an der ererbten Tradition, den des Sokrates aber auf jene den religiösen Glauben begleitende aller düstern Deisidaimonie entgegengesetzte Geistesfreiheit zurückführen, die auch dem savojischen Vicar Rousseaus das gleiche Verfahren ermöglicht, weil es der Gottheit nicht auf die äussere Form der Handlung, sondern auf die in ihr

bethätigte Gesinnung ankomme. Wir lernen in Wirklichkeit hier, wie auch in der Mehrzahl der nachfolgenden Züge, Sokrates als religiösen Aufklärer im positiven Sinne kennen. Doch das gehört im strengen Sinne noch nicht hierher, wo wir es nur mit dem ganz objektiv aufzunehmenden Berichte Xenophons zu thun haben. Dieser freilich will wohl seinen Sokrates als ein Muster strengen Festhaltens an den überlieferten Formen erscheinen lassen und ahnt offenbar nicht den wahren Sinn des Zuges, den er überliefert.

2. Er betete zu den Göttern einfach um das Gute ohne weiteren Zusatz, da die Götter am besten wüssten, worin das Gute bestände. Wer um Gold oder Silber oder Tyrannenherrschaft oder Ähnliches bete, der komme ihm gar nicht anders vor als ob er um einen Wurf mit den Würfeln oder um eine Schlacht oder um etwas Ähnliches bäte, dessen Ausgang offenkundig unsicher ist. Der Gedanke der Zweischneidigkeit der gewöhnlich für Güter gehaltenen Dinge kann wohl kaum schärfer und prägnanter ausgedrückt werden, als durch diese Vergleiche.

3. Indem er von geringer Habe geringe Opfer darbrachte, war er überzeugt, damit in nichts hinter Denen zurückzustehen, die von reichem Besitze viele und grosse Opfer brächten. Den Göttern würde es nicht wohl anstehen, wenn sie an grossen Gaben, selbst von schlechten Menschen, grösseren Gefallen fänden, als an den kleinen der Redlichen, den Menschen aber würde bei solcher Bestechlichkeit der himmlischen Mächte das Leben nicht mehr lebenswert sein. Er war überzeugt, dass die Götter an den Gaben der Gottesfürchtigsten das grösste Wohlgefallen hätten und lobte sich den Spruch der „Werke und Tage" Hesiods (V. 336):

Nach Vermögen zu spenden die Gaben den ewigen Göttern

und wandte dieses „nach Vermögen" auch auf die Verpflichtungen gegen Freunde und Gastfreunde und auf die ge-

sammte Lebensführung an. Jedenfalls wird nach diesem Princip das Opfer, ebenso wie die beiden andern Arten der Cultusverhandlungen, die vorher besprochen sind, zu einem äusseren Symbol, das nur durch die darin bethätigte Gesinnung religiösen Wert hat. Diese Gesinnung muss sich aber auch in der richtigen, bis an die Grenze des Vermögens reichenden Abmessung der äusseren Spende bethätigen.

4. Aus Furcht vor Unehre bei den Menschen gegen die Weisung durch göttliche Vorzeichen zu handeln hielt er für verkehrter und thörichter, als einem blinden Wegweiser zu folgen. Er tadelte solche Menschenfurcht jederzeit auf das ernstlichste und setzte selbst alle menschlichen Rücksichten gegen den Rat der Götter hintan.

Der zweite Hauptpunkt des vorbildlichen Verhaltens (§ 5—14) betrifft wieder wie bei der Abwehr in 2, 1—8 die sinnlichen Genüsse. Zunächst in Speise und Trank. Dass δίαιτα sich auf diese beiden Punkte bezieht, zeigt sowohl die ganze Darstellung, als auch die Parallelstelle Kap. 6, 5. Seine ganze Lebensführung war durch den Grundsatz geregelt, unter normalen Schicksalsbedingungen vor jeder beschwerenden Sorge um die Beschaffung der auf das geringste beschränkten Bedürfnisse gesichert zu sein. Er erreichte diese Unabhängigkeit in dem Grade, dass nach dem Urteil Xenophons ein so geringes Mass von Arbeit kaum gedacht werden könnte, das nicht hingereicht hätte, die Lebensbedürfnisse des Sokrates zu befriedigen. Hinsichtlich des Quantums der Speise genoss er nur so viel, als der wirkliche Trieb erheischte und hinsichtlich der geringen Qualität der Speisen, mit denen er vorlieb nahm, war ihm das abgewartete Bedürfnis die beste Würze des Mahles; durch dasselbe Mittel wurde ihm auch der geringe Trank zum Genuss. Einladungen zu Gelagen bildeten für ihn selbst keine Versuchung zur Unmässigkeit; denen, die sich hierin schwach fühlten, riet er, diejenigen Tafelgenüsse zu meiden, die verleiteten, ohne Hunger zu essen

und ohne Durst zu trinken, denn eben diese Dinge (offenbar die feineren Speisen und Getränke) seien es, die Magen, Kopf und Seele beschwerten. Scherzend pflegte er zu sagen, es seien wohl die reichlichen Tafelgenüsse gewesen, durch die Circe die Gefährten des Odysseus in Säue verwandelt habe; Odysseus selbst sei wohl durch die Warnung des Hermes und die eigene Enthaltsamkeit zum Masshalten bewogen worden und so vor dem gleichen Schicksal bewahrt geblieben. Xenophon bemerkt hiebei, dass diese Art Scherze des Sokrates einen ernsten Hintergrund gehabt hätten (ἔπαιζεν ἅμα σπουδάζων). Ähnlich verhielt er sich hinsichtlich der geschlechtlichen Genüsse, wobei sofort die Päderastie in den Vordergrund tritt. Was bei der Tafel die Leckerbissen und feinen Weine, das sind hier die Schönen. Man müsse sich von ihnen mit aller Gewalt fernhalten, denn sie berührend sei es schwer, die Sophrosyne zu bewahren. Einst hatte er gehört, Kritobulos, der Sohn seines alten Freundes Kriton, habe den schönen Sohn des Alcibiades geküsst. Da richtete er in Gegenwart des Kritobulos an Xenophon (die einzige Stelle, wo sich Xenophon selbst als Unterredner des Sokrates einführt) die Frage: Sage, Xenophon, rechnetest du nicht den Kritobulos eher zu den nach Sophrosyne strebenden (σωφρονικοί) Menschen, als zu den verwegenen, und zu den Vorsichtigen eher, als zu den Tollkühnen und Wagehälsen? Freilich, antwortet Xenophon. Jetzt aber halte ihn für einen ganzen Hitz- und Tollkopf; er wäre im Stande, sich kopfüber in Schwerter zu stürzen und ins Feuer zu springen! Was macht er denn, dass du auf einmal so über ihn urteilst? fragt Xenophon. Er hat sich erkühnt, den jugendblühenden Sohn des Alcibiades mit dem lieblichen Antlitz zu küssen! Xenophon meint, einem solchen Wagestück möchte er auch wohl standzuhalten vermögen. Unseliger, sagt Sokrates, du kennst nicht die Leiden dessen, der einen Schönen geküsst hat! Ein Sklave wird er, grossen Aufwand macht er für verderbliche Freuden, für nichts Edles

hat er mehr Sinn; ernsthaft muss er sich mit Dingen befassen, mit denen nicht einmal ein Verrückter sich im Ernst abgeben würde. Xenophon wundert sich, dass Sokrates einem Kusse so schreckliche Wirkungen beimesse. Dieser verdeutlicht die Sache durch das Bild der winzig kleinen Giftspinne, deren Biss durch das einfliessende Gift die heftigsten Schmerzen und selbst Besinnungslosigkeit verursacht. Ein schöner Knabe ist ein viel gefährlicheres Tier, als diese Giftspinne; nicht erst bei der Berührung im Kusse, schon von weitem durch den blossen Anblick appliziert er sein rasendmachendes Gift. Darum ist auch der Bogen das Emblem der Liebesgötter, weil die Schönen (männlichen Geschlechts!) schon von Ferne verwunden. Hals über Kopf muss man solchen Anblick fliehen.

Nach diesen zwar mit Nachdruck, aber doch auch wieder objektiv einem Unbeteiligten gegenüber und in halb scherzender Einkleidung entwickelten Erfahrungssätzen über die Stärke der päderastischen Leidenschaft wendet sich Sokrates plötzlich an Kritobulos selbst mit den Worten: „Dir aber, mein Kritobulos, rate ich, auf ein Jahr ausser Landes zu gehen; kaum wird diese Frist hinreichen, dich gesunden zu lassen.“ An sich könnte die Unterhaltung mit Xenophon auch zu den Lehrreden gerechnet werden; Xenophon aber hat sie wohl mit gutem Bedacht zum Wirken durch die That gerechnet, weil die Unterredung hier nur den Charakter einer gleichsam in dramatische Form gekleideten Warnung an Kritobulos hat.

Es folgt nun noch das generelle Verhalten des Sokrates in Bezug auf die Befriedigung des Geschlechtsbedürfnisses. Hier tritt dieselbe Unterscheidung zwischen ihm selbst, dem völlig Befestigten, und dem der Versuchung noch Unterliegenden und derselbe Rat der Vermeidung des zur Unmässigkeit Verlockenden auf, wie bei den Genüssen des Gaumens. Er selbst befand sich auch in diesem Punkte offenkundig in einer solchen Verfassung, dass er leichter der verlockendsten Jugendschönheit widerstand, als Andere der Hässlichkeit und den vorge-

rückten Jahren. Den Schwächeren aber riet er, das geschlechtliche Bedürfnis nur an solchen Objekten (charakteristisch ist das Neutrum πρὸς τοιαῦτα!) zu befriedigen, die nur bei entschieden vorhandenem körperlichem Bedürfnis noch annehmbar erscheinen, dann aber auch keine seelische Beunruhigung erzeugen könnten.

Es folgt nun noch eine zusammenfassende Schlussformel in Bezug auf beide Arten der körperlichen Bedürfnisse, wobei der höchst bedeutsame neue Gedanke hinzutritt, dass er bei seiner Maxime des Abwartens des wirklichen Bedürfnisses sich selbst hinsichtlich des eintretenden Genusses besser zu stehen glaubte, als die mit den grössten Opfern nach Sinnenlust Strebenden; der Lustertrag sei bei ihm (eben wegen des abgewarteten Bedürfnisses) der gleiche, während er ein sehr erhebliches Mass von Unlust erspare.

Wir sehen, dass der hier vorliegende Abschnitt der Rechtfertigung nur ganz unvollständig ausgeführt ist. Nachdem wir das vorbildliche Verhalten des Sokrates zur Sinnenlust kennen gelernt haben, mussten wir die Entwerfung eines eigentlich sittlichen Charakterbildes erwarten: Sokrates als Muster der Gerechtigkeit in allen Lebensbeziehungen, der verzeihenden Milde, der tragenden und hilfreichen Güte, der Treue in dem, was er als seinen eigentlichen Lebensberuf erkannte u. dgl. Man könnte fast auf den Gedanken eines ausgefallenen Abschnittes kommen. Jedenfalls ist hier eine empfindliche Lücke. Einiges, das hierher gerechnet werden könnte, hat ja schon der erste Abschnitt gebracht. Das Verhalten im Arginusenprozesse war ja ein Muster nicht nur religiöser Gewissenhaftigkeit, sondern auch strenger Gesetzestreue. Anderes ist an weniger passender Stelle angebracht, wie die Schilderung seines in allen Beziehungen gesetzmässigen Verhaltens IV. 4, 1—4, wie das Zeugnis IV. 1, 1, dass schon der blosse Gedanke an Sokrates auf seine Anhänger versittlichend wirkte, wie die Aufzählung seiner Tugenden im letzten Paragraphen

der ganzen Schrift. Ausschlaggebend zur Erklärung dieser Einseitigkeit scheint das schon zu 2, 1—8 Bemerkte zu sein, dass Xenophon offenbar ursprünglich beim Jugendverderb ausschliesslich an die dem Jünglingsalter eigenen Excesse der Sinnlichkeit dachte und diesen Gesichtspunkt auch hier beim ἔργον noch festhält. Ausserdem aber geht für den Sokratesschüler das Wirken des Sokrates so ganz in seinen Lehrreden auf, Sokrates ist ihm so ganz der durch intellektuelle Anregungen Wirkende, dass darüber das sonstige persönliche Sein und Wirken mehr in den Hintergrund tritt. Immerhin ist hier eine auffällige Unvollständigkeit und Ungleichheit der Darstellung.

3. Übergang zum heilsamen Wirken durch die Unterredungen I. 4, 1.

Dieser Paragraph bildet einen ziemlich verwickelten, eine ganze Reihe wichtiger Gesichtspunkte in engster Zusammendrängung in sich zusammenfassenden Satz. Um die ganze Bedeutung desselben zu würdigen, müssen wir ihn in seine Bestandteile zerlegen. Dies sind folgende:

1. Manche meinen, Sokrates sei zwar vorzüglich geeignet gewesen, zum Streben nach der Tugend anzuregen, zu ihr selbst hinzuleiten aber sei er nicht geeignet gewesen. Hier muss anerkannt werden, dass προτρέπεσθαι durch den Gegensatz zu προαγαγεῖν eine sehr bestimmt abgegrenzte Bedeutung erhält, die Xenophon sonst nicht überall mit der gleichen Strenge festhält. Doch kann darauf aufmerksam gemacht werden, dass an den beiden Stellen, in denen das Wort in den bisher besprochenen Abschnitten vorkommt, annähernd die gleiche Bedeutung vorliegt. Nach 1, 4 wird den Vorzeichen, die doch auch nicht ohne Weiteres eine eindeutige Willensrichtung erzeugen, ein ἀποτρέπεσθαι und προτρέπεσθαι beigelegt, und 2, 64 ist Sokrates der προτρέπων zur Begierde nach der Tugend.

2. Sie stützen sich für diese Ausstellung auf das, was Einige über Sokrates schreiben und sagen. Es gab also

mündliche Urteile und schriftliche Berichte über Sokrates, in denen seinem Verkehr die vorstehend formulierte, nur unzulängliche Wirkung auf den Willen zugeschrieben wurde. Da Xenophon hier, wie für seine eigene Darstellung, so auch für diese Berichte durchaus den Massstab der objektiv historischen Berichterstattung anlegt, so scheint es mir nicht statthaft, dabei mit Joël und Zeller (Archiv f. Gesch. d. Ph. VII. 1, S. 102) an den Protreptikos des Antisthenes oder überhaupt an fiktive Erzeugnisse der sokratischen Literatur zu denken. Auch der pseudoplatonische Kleitophon, in dem wörtlich der vorstehende Vorwurf in extenso gegen Sokrates geltend gemacht wird, kann nicht als Parallele herangezogen werden, da er faktisch gegen Antisthenes, vielleicht auch gegen Plato selbst gerichtet ist.

3. Diese Auffassung seines Wirkens beruht aber auf einem Vorurteil, das leicht entstehen konnte, wenn nur seine dem ferner stehenden Beobachter allein entgegentretende Weise des Redens mit Aussenstehenden, mit denen er ja nach dem Zeugnis 1, 10 täglich in Berührung kam, nicht aber die Reden, die er im täglichen Verkehr mit seinen Anhängern zu führen pflegte, in Betracht gezogen werden. Hier nun wird deutlich, dass Xenophon im Übergange begriffen ist zur Darstellung des Wirkens des Sokrates durch seine Unterredungen.

4. Nach aussen nämlich trat vornehmlich jene zersetzende Fragekunst in den Vordergrund, die er als Mittel der Züchtigung und Zurechtweisung gegenüber dem Wissensdünkel anzuwenden pflegte. Diese konnte im besten Falle die Wirkung einer Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit, des Strebens nach einer besseren Fundamentierung des gesamten, vornehmlich des sittlichen Standpunktes, eine Empfänglichkeit und Zugänglichkeit für besser begründete positive Gedanken erzeugen, bot aber auch in diesem besonders günstigen Falle der Natur der Sache nach noch keineswegs diese positiven Materialien

zum Aufbau einer eigenen unverlierbaren besseren Überzeugung dar.

5. Wer also ein begründetes Urteil über die Positivität und Nachhaltigkeit seines Wirkens gewinnen will, muss seine Prüfung darauf richten, ob seine im engeren Kreise geführten Unterredungen nicht geeignet waren, eine nachhaltig veredelnde Einwirkung zu üben. Hiermit eröffnet Xenophon die Perspektive auf ein ganz neues, in weiteren Kreisen bis dahin unbekanntes Material zur Beurteilung des sokratischen Wirkens. Es ist gleichsam der esoterische Sokrates, dessen Vorführung er in Aussicht stellt.

Durch dieses allerdings sehr zusammengedrängt gegebene Raisonnement hat sich Xenophon den Weg zur Darlegung der heilsamen Wirkungen gebahnt, die Sokrates durch seine Unterredungen übte. Und zwar teilt er auch hier nach den beiden Anklagepunkten ein und gibt in Kap. 4 zunächst ein Beispiel seiner auf Erzielung positiver religiöser Überzeugungen gerichteten Unterredungskunst. Der vorstehend analysierte Paragraph aber bildet den Übergang nicht nur zu dieser Darlegung, sondern zu der gesamten, bis zum Ende der Schrift reichenden Schilderung der Heilsamkeit seines dialogischen Wirkens.

4. Das heilsame Wirken der sokratischen Unterredungskunst in Bezug auf religiöse Überzeugungen. I. 4, 2—19.

Das hier gegebene Beispiel knüpft an einen bestimmten äusseren Anlass an. Sokrates hatte gehört, dass Aristodemus mit dem Beinamen der Kleine weder opferte noch von der Wahrsagekunst Gebrauch machte, und sich sogar über diejenigen, die dies thaten, lustig machte. Er zeigte also durch sein Verhalten einen Mangel religiöser Gläubigkeit auch im Sinne des Sokrates. Dass dieser Aristodemus im Übrigen ein eifriger Nachfolger des Sokrates war, zeigen zwei Stellen des platonischen Gastmahls (173 B und 218 B). Nach beiden

war er bei dem ins Jahr 416 verlegten Gastmahl des Agathon mit Sokrates gegenwärtig; nach der ersteren pflegte er in Nachahmung der sokratischen Bedürfnislosigkeit ohne Schuhe zu gehen. Wenn er wirklich schon im Jahre 416 zu den Anhängern des Sokrates gehörte, muss er älter gewesen sein als Xenophon und Plato; dies schliesst aber nicht aus, dass er auch noch zur Zeit der beiden Letzteren, also im letzten Dezennium des sokratischen Wirkens, zu den ständigen Begleitern des Sokrates gehörte und dass Xenophon, wie er § 2 ausdrücklich bezeugt, Ohrenzeuge der Unterredung war.

Diese nun gibt eine regelrechte Beweisführung für die Notwendigkeit der Götterverehrung. Zuerst handelt es sich um das Wirken einer vernünftigen, zwecksetzenden Macht in der Welt überhaupt (§ 3—9); dann folgen die Argumente für die Pflicht der Verehrung (§ 10—18).

Die erstere Beweisführung ist wieder zweiteilig. Zunächst ein richtiger physikotheologischer Beweis. Wenn wir den Urhebern der Werke der Poesie und bildenden Kunst, einem Homer, Melanippides, Sophokles, Polyklet, Zeuxis, Kunstverstand (σοφία im Sinne des populären Sprachgebrauchs) zuschreiben, muss dann nicht für die Urheber der beseelten Wesen dies in noch höherem Masse gelten? Aristodemus meint, diese könnten vielleicht auch durch Zufall entstanden sein, gibt aber dann zu, dass diese Möglichkeit ausgeschlossen sei, wenn das Hervorgebrachte sich offenkundig und unzweifelhaft als einem bestimmten Zwecke dienend erweise. Dieser Beweis wird dann hinsichtlich der Sinnesorgane des Menschen angetreten: Auge, Ohr, Nase, Zunge dienen evident einem Zwecke. Weiter zeigen die einzelnen Organe besondere Spezialzüge der Zweckmässigkeit. Das zarte Organ des Gesichtssinnes ist durch Lider, Wimpern und Brauen gegen verschiedene Schädigungen und Gefährdungen geschützt; das Ohr nimmt alle Klänge auf, wird aber nie voll; von den Zähnen dienen die vorderen dem Zerschneiden, die Backen-

zähne aber zum Zermahlen der von jenen empfangenen Stücke. Der Mund liegt in der Nähe des Auges und der Nase als der prüfenden Organe, die Absonderungskanäle mit ihren widerwärtigen Stoffen möglichst fern von jenen Sinnesorganen. Aristodemus muss zugestehen, dass diese Einrichtungen auf einen weisen und gegen sein Werk gütig gesinnten Werkmeister hinzuweisen scheinen. Hier erscheint die Ursache aller dieser zweckvollen Einrichtungen durchweg als eine einheitliche, doch ohne Polemik gegen die Mehrheit der Götter und ohne irgend eine Auseinandersetzung mit dem polytheistischen Volksglauben. (§ 5: ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους, § 7: σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζῴου). Zweckvolle, auf die Erhaltung der Gattung abzielende Einrichtungen muss er ferner auch in den Trieben zur Zeugung und zur Ernährung der Jungen und im Selbsterhaltungstriebe anerkennen.

Die andere Beweisführung ist ein Analogieschluss von der Beschaffenheit des Mikrokosmos auf die des Makrokosmos. Ersterer enthält von allen den in der Welt in grosser Quantität vorhandenen Bestandteilen, der Erde wie dem Feuchten, ein kleines Quantum in sich. Er hat aber auch Vernunft in sich. Sollte hier die Analogie versagen? Sollte der menschliche Organismus diese durch irgend einen glücklichen Zufall aufgerafft haben und der unendliche Makrokosmos der Vernunft entbehren? Wenn Sokrates hier (im letzten Satz von § 8) auf die Ordnung in der Welt hinweist, die nicht das Werk von Vernunftlosigkeit sein könne, so ist dies eine für den vorliegenden Gedankengang fremdartige Wendung, ein Zurücklenken in den physikotheologischen Beweis, das, wenn nicht eingeschoben, wohl eher auf Xenophons als auf Sokrates' Rechnung zu setzen ist. Der Nerv des Beweises liegt in dem auch heute noch zum Erweise der seelischen Beschaffenheit des Weltgrundes beliebten Argumente aus dem Vorhandensein seelischer Elemente in der Welt, nur dass Sokrates sein Augenmerk ausschliesslich auf die Vernunft

richtet und das Argument in die Form eines Analogieschlusses bringt.

In derselben analogischen Weise wird dann der Einwurf des Aristodemus entkräftet, die Werkmeister der Welt seien nicht, wie die der menschlichen Vernunftschöpfungen sichtbar. Unsichtbar ist ja auch die eigene Seele; wenn für die Dinge der Welt die zufällige Entstehung gelten soll, so musst du auch von dir selbst behaupten, du thuest nichts aus Einsicht, sondern Alles durch Zufall. In diesem Einwurf treten wieder die „Werkmeister der Welt“ in der Mehrzahl auf, obgleich doch Aristodemus selbst vorstehend die Einzahl gebraucht hatte und die Analogie mit der Seele auch noch besonders auf die Einzahl hinweisen musste.

Aristodemus selbst gibt jetzt der Unterredung die Wendung auf die Pflicht des Kultus. Er begibt sich der Einwände gegen das Walten einer göttlichen Macht in der Welt, meint aber jetzt, dieselbe sei zu erhaben, als dass sie seines Dienstes bedürfe. In diesem Einwurf scheint schon das nachher behandelte Problem einer speziellen, durch Gunstbewerbung zu beeinflussenden Vorsehung implicite vorzuschweben. Ist die Gottheit nur die allgemeine nach Vernunft- und Zweckgesetzen waltende Weltmacht, die aber nicht das Einzelne durch spezielle Willensakte regelt und dabei durch individuelle Gunst oder Ungunst bestimmt wird, so bedarf es keines Kultus.

Sokrates lässt diese Folgerung nicht gelten. Wenn die Gottheit es nicht verschmäht, sich um dich zu kümmern, so ist sie um so mehr zu ehren, je erhabener sie ist. Freilich, meint Aristodemus, wenn ich von einer besondern Fürsorge für die Menschen überzeugt wäre, so würde ich den Dienst der Götter nicht vernachlässigen. Diese besondere Fürsorge für die Menschen fasst nun Sokrates zunächst im Sinne der generellen Bevorzugung des Menschen überhaupt vor den übrigen lebenden Wesen durch die Weltordnung. Er umgeht zunächst noch den Brennpunkt der Frage. Der Mensch ist

nach der körperlichen Seite bevorzugt durch die aufrechte Haltung, durch die Ausstattung mit der Hand, durch die Sprache, durch die continuierliche, nicht an eine bestimmte Jahreszeit gebundene Fähigkeit zum geschlechtlichen Genusse, nach der seelischen Seite durch das höhere intellektuelle Vermögen, das den Menschen befähigt, das Dasein der Götter zu erkennen (an dieser Stelle findet ein für die unbestimmte und schwankende Anschauung, die in dieser Beziehung obwaltet, sehr bezeichnender Wechsel zwischen der Einzahl und der Mehrzahl statt), Übel abzuwehren, das Wahrgenommene im Gedächnis zu behalten. Der grösste Vorzug aber liegt in der harmonischen Übereinstimmung dieser leiblichen und seelischen Vorzüge. Weder würde menschliche Intelligenz im Leibe eines Vierfüssers Gewinn bringen, noch kann es die Hand allein bei dem mit ihr ausgestatteten vernunftlosen Geschöpfe (dem Affen).

Jetzt rückt Aristodemus mit dem entscheidenden Punkte heraus. Diese generelle Bevorzugung ist es nicht, was er unter Fürsorge verstand. Beratung durch Orakel, wie sich deren Sokrates rühmt, das ist es, was er verlangt. Sokrates verweist ihn auf die allgemeine Erfahrung hinsichtlich der Wahrsagekunst und der Vorzeichen. Er dehnt aber ferner die Frage auf das Gesamtgebiet der speziellen Fürsorge überhaupt aus. Würden die Götter den Menschen den Glauben einflössen, dass sie ihnen in speziellem Walten Gutes und Übles erweisen können, und würden die Menschen den Betrug nicht längst gemerkt haben, wenn es nicht in Wirklichkeit so wäre? Gerade die ältesten und erfahrungsreichsten Staaten und Völker, die besonnensten Lebensalter sind am eifrigsten in den Pflichten gegen die Götter. In Wirklichkeit ist das Verhältnis des Erkenntnis- und Leitungsvermögens der menschlichen Seele zum Körper nur das verkleinerte Abbild des Verhältnisses der Gottheit zur Welt. Und wie man im Verhältnis zu anderen Menschen nur durch geleistete Dienste die

Fähigkeit und Willigkeit der Anderen zu den gleichen Gegendiensten erkennt, so wird er auch bei den Göttern die Fähigkeit zum Raten und Helfen erkennen, wenn er einmal die Probe macht, durch geleistete Dienste ihre Willigkeit rege zu machen.

In emphatischer Weise versichert Xenophon, dass diese Unterredung ihm den Eindruck gemacht habe, die Gefährten müssten dadurch bestimmt worden sein, nicht nur unter den Menschen, sondern auch in der Einsamkeit alles Unfromme, Ungerechte und Schändliche zu meiden, überzeugt, dass nichts von ihrem Thun den Göttern verborgen bleibe. Er weist damit auf eine andere als die eigentlich in Rede stehende, den Kultus und die Orakel betreffende Wirkung der religiösen Überzeugungen hin, nämlich auf die ethische Wirkung.

5. Übergang zu den übrigen Arten des heilsamen Wirkens durch Unterredungen. I. 5, 1.

Wir gelangen hier zu einer Stelle, an der die in Bezug auf Markierung der Abschnitte bei Abfassung unserer Schrift noch sehr geringe Entwicklung des schriftstellerischen Vermögens Xenophons, auf die schon zu Kap. 3, 1 aufmerksam gemacht wurde, in ganz besonders auffälliger Weise hervortritt. Während mit Kap. 5 der bis zu Ende der ganzen Schrift reichende umfangreichste Abschnitt beginnt, der auch ohne die der zweiten Bearbeitung angehörigen Kapitel II. 2—10 über drei Viertel der ganzen Schrift umfasst, fehlt es an dieser bedeutsamen Stelle ganz und gar an einer auf die Gesamtheit und das Gemeinsame der in diesem Abschnitt behandelten Themata hinweisenden Einleitung. Nachdem Kap. 4, 1 in nachdrücklicher Weise der Übergang zum heilsamen Wirken durch Unterredungen gemacht worden war und Kap. 4, 2 durch die Worte: Λέξω δὲ πρῶτον ἃ αὐτοῦ ἤκουσα περὶ τοῦ δαιμονίου διαλεγομένου deutlich genug darauf hingewiesen hatte, dass auch in diesem Abschnitt der Stoff

wieder nach den beiden Anklagepunkten gegliedert werden soll, fehlt es hier durchaus an einer dem πρῶτον entspechenden Übergangsformel, die auf den der Anklage des Jugendverderbs korrespondierenden Gesamtinhalt des Folgenden hinwiese. Natürlich musste, nachdem schon die Übergangsformeln Kap. 3. 1, 4. 1 u. 2 nicht gerade an einem Übermass von Deutlichkeit gelitten hatten, diese völlige Vernachlässigung der Markierung eines umfangreichen Abschnittes vollends die Vorstellung von der Dispositionslosigkeit unserer Schrift, von der losen Auseinanderreihung einzelner Erinnerungen begünstigen, die schon im Altertum die irrige Betitelung unserer Schrift als Ἀπομνημονεύματα hervorgerufen hat und auch heute noch in unverminderter Stärke fortdauert. Kap. 5 beginnt mit den Worten: „Wenn aber ferner auch die Enthaltsamkeit ein heilsamer und wertvoller Besitz für einen Mann ist, lasst uns sehen, ob Sokrates zu dieser hinzuführen wusste, indem er Folgendes redete“. Hier hat Xenophon offenbar das Bewusstsein, von dem πρῶτον in Kap. 4, 2 zu einem zweiten Punkte des heilsamen Wirkens durch Unterredungen, nämlich der Förderung der Enthaltsamkeit durch Argumente, überzulenken. Ganz ähnlich dem ἐπισκεψώμεθα εἰ προὐβίβαζε hier setzt auch der folgende Abschnitt I. 7, 1 ἐπισκεψώμεθα εἰ προέτρεπεν ein. Es fehlt aber ein Doppeltes. Einesteils der Hinweis auf den die Gesamtheit der nachfolgenden Gruppen zusammenhaltenden gemeinsamen Gegensatz gegen den zweiten Anklagepunkt, den Jugendverderb. Andernteils auch hinsichtlich des hier beginnenden Spezialthemas, Förderung der Enthaltsamkeit durch Argumentationen, der Hinweis darauf, dass dafür eine Mehrheit von Proben, nämlich, wie gezeigt werden wird, auch das in Kap. 6 und II. 1 Berichtete, beigebracht werden soll. Der Schluss unserer Übergangsformel λέγων εἰς ταύτην τοιάδε weist lediglich auf den nicht in Gesprächsform, sondern als zusammenhängende Rede auftretenden Inhalt speziell von Kap. 5 hin.

Die hier vorliegende schriftstellerische Versäumnis wird natürlich auch ferner als Argument gegen den ganzen Nachweis einer geschlossenen Disposition unserer Schrift ausgenutzt werden. Ich hoffe jedoch, was an dieser Stelle ohne Vorgreifen noch nicht möglich, im weiteren Verlaufe genügende Nachweise für die Richtigkeit meiner Annahme eines bedeutsamen Abschnittes auch an dieser Stelle beibringen zu können.

6. Die Gruppen des I. 5—IV. 7 dargestellten Wirkens.

Durch den grossen Umfang des hier beginnenden Abschnittes und die Mannigfaltigkeit der in ihm behandelten Themeta ist die Übersicht über ihn als Ganzes sehr erschwert, auch wenn wir die der zweiten Redaktion angehörigen Kapitel II. 2—10 bei Seite lassen. Es wird sich deshalb empfehlen, schon an dieser Stelle vorbehaltlich späterer Begründung eine vorläufige Übersicht über die verschiedenen successive geltend gemachten Gesichtspunkte des heilsamen Wirkens und die diesen Gesichtspunkten entsprechenden Hauptgruppen vorauszuschicken.

1. Auch beim Wirken durch Lehrreden hat die Tugend der Enthaltsamkeit den Vortritt. Ihr sind die Kapitel I. 5 u. 6, II. 1 gewidmet. Dass Kap. I. 7 an unrechter Stelle steht und vor den Abschnitt III. 1—7 gehört, ist von mir schon im Archiv f. Gesch. d. Phil. IV. 1, S. 47 f., 51 f. nachgewiesen worden und wird durch die genauere Inhaltsangabe noch einleuchtender und evidenter werden.

2. Dieser zweite Abschnitt, der also aus I. 7 u. III. 1—7 besteht, stellt die heilsame Wirkung dar, die Sokrates durch seine Unterredungen auf künftige Träger von Staatsämtern übte, indem er sie zum Erwerb der dazu erforderlichen Kenntnisse und Fähigkeiten anregte.

3. Ein dritter Abschnitt, die Kap. III. 8 u. 9 umfassend, wird durch den Gesichtspunkt zusammengehalten, dass Sokrates auch da, wo durch verfängliche Fragen absichtlich seine Lehr-

autorität zu erschüttern versucht wurde, in seinen Antworten dennoch sich nicht durch Rechthaberei und Ehrgeiz zum Gebrauche sophistischer Mittel bestimmen liess, über die er ja reichlich verfügte, sondern rein sachlich blieb. Es muss hierbei im Gedächtnis behalten werden, dass Xenophon nach seiner ausdrücklichen Erklärung I. 4, 1 ja vorwiegend das Verhalten im Jüngerkreise schildern will. Nur auf diesen passt das Vorstehende.

4. Ein besonderer Abschnitt III. 10 u. 11 stellt die Fälle zusammen, wo Sokrates auch Fernerstehenden durch Hinweis auf die richtige Zweckbeziehung ihres Thuns und Schaffens in ihrem Beruf und Gewerbe nützlich wurde.

5. Die Kapitel III. 12—14 zeigen zwar im Einzelnen das Streben, Verwandtes zusammenzuordnen, lassen sich aber weder als Ganzes, noch auch nur einem grösseren Teile nach zur Einheit zusammenfassen, können also nur unter die Rubrik Varia gebracht werden.

6. Dagegen bilden wieder die ersten sieben Kapitel des vierten Buches ein geschlossenes Ganzes, das in systematischer Zusammenfassung die Grundlinien des pädagogischen Verfahrens darstellt, dem die sich seiner Leitung anvertrauenden Jünglinge unterzogen wurden. Hier erst tritt eigentlich der volle positive Gegensatz gegen die Anklage auf Jugendverderb hervor. Während in den vorhergehenden Abschnitten die Jünglinge nur teilweise das direkte Objekt seiner Einwirkung sind, teilweise aber nur als Zuhörer seiner mit Erwachsenen geführten Gespräche durch diese beeinflusst werden, stellt dieser letzte Abschnitt ein direktes planvolles Wirken auf die von ihm zu seinem dauernden Umgange zugelassenen Jünglinge dar.

Soviel zur vorläufigen Übersicht. Das meiste hier Gesagte kann seine Begründung erst durch die Detailausführung erhalten. Es ist jedoch schon an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass im Eingange der einzelnen Teile dieses Ab-

schnittes das I. 3, 1 zuerst auftretende Stichwort der positiven Rechtfertigung ὠφέλει oder eine ähnliche Wendung mit besonderem Nachdruck wiederkehrt. So I. 5, 1 προὐβίβαζε, I. 7, 1 ἀποτρέπων προέτρεπε, III. 1, 1 ὠφέλει, III. 8, 1 βουλόμενος τοὺς συνόντας ὠφελεῖν, III. 10, 1 καὶ τούτοις ὠφέλιμος ἦν, IV. 1, 1 οὐδὲν ὠφελιμώτερον ἦν τοῦ Σωκράτει συνεῖναι. Es kehrt zwar diese Wendung auch einige Male in den Abschnitten der zweiten Redaktion wieder. So II. 4, 1 ἔμοιγε ἐδόκει μάλιστ' ἄν τις ὠφελεῖσθαι, II. 6, 1 ἐδόκει φρενοῦν, doch hier mehr als gelegentliche Wendung und nicht zur Markierung der Abschnitte gebraucht. In diesem Sachverhalt scheint mir eine neue Bestätigung der von mir angenommenen doppelten Redaktion der Schrift und ferner auch eine Bestätigung der vorstehend gegebenen Gliederung des aus den Kapiteln I. 5 u. 6, II. 1, III. 1 bis IV. 7 bestehenden Abschnittes zu liegen.

Erste Gruppe
Reden über Enthaltsamkeit.
(I. 5 und 6. II. 1.)

1. Die Rede I. 5.

Der erste Satz des Kapitels bildet die Einleitung sowohl zu dieser Gruppe als Ganzem, als auch zu diesem Kapitel insbesondere. „Wenn aber auch die Enthaltsamkeit ein heilsamer und wertvoller Besitz für einen Mann ist, lasst uns sehen, ob Sokrates zu dieser hinzuführen wusste, indem er Folgendes redete“. Der Vordersatz stellt das Thema der ganzen Gruppe hin, der Nachsatz bezieht sich auf das einzelne Kapitel. Προὐβίβαζε ist synonym mit προαγαγεῖν I. 4, 1 und stellt somit die Verbindung mit der Einleitung zu dem ganzen die positive Rechtfertigung enthaltenden Abschnitt her.

Auffallend ist in Kap. 5 die Form der zusammenhängenden Rede, das Fehlen der Angabe einer bestimmten äusseren Veranlassung und die an eine Volksrede erinnernde Anrede ὦ ἄνδρες. Doch bezieht sich die erste dieser Eigenheiten nur

auf die äussere Form, während der Inhalt ganz das Gepräge des sokratischen Raisonnements trägt. Sokrates konnte durch die besondere, von unserem Autor aus unbekannten Gründen nicht mitgeteilte Natur des Falles bestimmt werden, einmal auf die äussere Form der an einen Einzelnen gerichteten Fragen zu verzichten, weil das Raisonnement sich eben an die Gesamtheit der Anwesenden richtet. Damit verliert denn aber auch die Anrede ihr Auffallendes, zumal wenn wir uns erinnern, dass zu den ständigen Gefährten des Sokrates, wie schon das Beispiel dee Aristodemus Kap. 4 beweist, keineswegs blos Jünglinge, sondern auch erwachsene Anhänger gehörten. Jedenfalls schliesst das ὦ ἄνδρες nicht aus, dass es sich um eine Anrede im engeren Kreise der Gefährten handelt.

Die Argumentation selbst zerfällt in drei Hauptabschnitte: 1. Der Unenthaltsame (dessen Wesen gleich zu Anfang als eine Knechtschaft des Bauches, des Weines, der Geschlechtslust, der Scheu vor körperlichen Beschwerden, des Schlafbedürfnisses spezifiziert wird, so dass hier jedenfalls die Abhärtung unter der Enthaltsamkeit einbegriffen ist) ist zu jeder Vertrauensstellung unbrauchbar (§ 1 f.). 2. Der Unenthaltsame schadet am meisten sich selbst (§ 3 f.). 3. Die Enthaltsamkeit ist der Grundstein der Tugend (§ 5).

Der erste Gedanke wird durch den Nachweis veranschaulicht, dass der Unenthaltsame unbrauchbar ist als Anführer im Kriege, als Vormund unerwachsener Knaben oder Mädchen und als Verwalter des Vermögens derselben, ja selbst als Sklave, der mit der Aufsicht über Heerden, Vorratskammern oder Feldarbeiten betraut werden könnte. Auch zur persönlicheu Aufwartung des Herrn oder zur Besorgung von Einkäufen würde man einen solchen Sklaven nicht einmal geschenkt nehmen.

Der zweite Gedanke wird in allgemeiner Fassung an die Spitze gestellt. Der Habgierige schadet Anderen, nützt

aber sich selbst, der Unenthaltsame aber schadet Anderen, sich selbst aber noch in viel höherem Masse. Denn zuerst ruiniert er nicht nur sein Hauswesen, sondern auch seinen Leib und seine Seele. Ferner aber kann er nicht erwarten, irgend einer freundschaftlichen Anhänglichkeit an seine Person teilhaftig zu werden, da man weiss, dass er an leckeren Speisen, Wein und liederlichen Weibern mehr Wohlgefallen hat, als an den Freunden.

Der dritte Gedanke wird in folgender Weise begründet. Um der Tugend teilhaft zu werden, bedarf es einesteils einer Erkenntnisthätigkeit, eines Lernens, anderntcils eines erheblichen Masses von Übung. Beides ist aber nur in dem durch Enthaltsamkeit herbeigeführten normalen Zustande des Leibes und der Seele möglich. Die schmähliche Verfassung Beider beim Sklaven der Lüste ist also nicht nur, wie schon vorher hervorgehoben wurde, an sich ein schwerer Schaden, sondern auch noch in dem besonderen Sinne, dass dadurch die Vorbedingungen für den Erwerb der eigentlichen Tugend unmöglich gemacht werden.

Es wird also hier ein Gegensatz zwischen der Enthaltsamkeit und der eigentlichen Tugend statuiert. Erstere erscheint als Vorbedingung zum Erwerb der Letzteren, gleichsam als Hilfstugend oder sekundäre Tugend, die um der eigentlichen Tugend willen gepflegt werden muss. Dies liegt in dem Ausdruck κρηπὶς τῆς ἀρετῆς.

Der folgende Satz bildet die Schlussformel zu allen drei Gedankenreihen. Verhält es sich so mit der Unmässigkeit, so muss der Freie dringend wünschen, mit so beschaffenen Sklaven verschont zu werden, wer aber selbst Sklave der Lüste ist, muss die Götter anflehen, ihm „gute Herren zu bescheeren“. Die in Anführungszeichen stehenden Worte sind offenbar eine im Munde der Sklaven herkömmliche Formel, die hier in geistvoller Weise metaphorisch verwandt wird.

Eine auf die Wirkung der Rede hinweisende Schlussformel war hier überflüssig, da dieser Hinweis schon durch

die Eingangsformel vorweggenommen worden war. Die trotzdem in § 6 auftretende Schlussbetrachtung ist also zunächst überflüssig. Sie trägt aber überdies durch den unsinnigen Gedanken, Sokrates habe sich in seinen Werken noch enthaltsamer gezeigt als in seinen Worten (als ob die Worte Enthaltsamkeit zeigten!) und zwar vollends deshalb, weil diese grössere Enthaltsamkeit sich auf die Habsucht beziehen soll, durch die ganz unsokratische Statuierung einer Enthaltsamkeit in Bezug auf den Erwerb durch Lehrthätigkeit, sowie durch den gar nicht zur Sache gehörigen Hinweis auf die Unfreiheit gegenüber dem zahlenden Schüler den Stempel der Unechtheit an der Stirne.

2. Die Unterredungen mit Antiphon I. 6.

Die drei hier zusammengestellten Angriffe des Sophisten Antiphon nebst den Entgegnungen des Sokrates gehören in sofern hierher, als sie in Gegenwart der Gefährten des Sokrates verhandelt wurden. Inhaltlich aber fügt sich nur die erste und ausführlichste derselben in den hier vorliegenden Zusammenhang. Hinsichtlich der beiden anderen macht Xenophon hier wieder, wie I. 2, 6 f., von der Freiheit der episodischen Anreihung eines dem eigentlichen Zusammenhange fremden, mehr äusserlich sich anschliessenden Stoffes Gebrauch. Antiphon bezweckt in allen drei Anzapfungen durch den Vorwurf der Unfähigkeit zu einer richtigen Lehrthätigkeit Sokrates seine Gefährten abspenstig zu machen. Dies ist das ursprünglich allen drei Gesprächen Gemeinsame; von der Enthaltsamkeit handelt nur die erste der Unterredungen. Xenophon hat aber alle drei hier untergebracht, offenbar, weil sie sich in seiner Erinnerung durch die Einheit der auftretenden Person und des von derselben verfolgten Zweckes fest vergesellschaftet hatten.

Im ersten Gespräch (§ 1—10) geht Antiphon von der Überzeugung aus, die Philosophie müsse den Menschen zu einer höheren Stufe der Glückseligkeit erheben. Dies treffe

aber bei Sokrates nicht zu. Wenigstens sei seine Lebensweise eine solche, dass es keinen Sklaven gebe, der bei seinem Herrn aushielte, wenn ihm solche zugemutet würde. Wir erhalten hier einige überaus drastische und bemerkenswerte Züge aus der Lebensweise des Sokrates. Seine Speise und sein Trank seien die schlechtesten; sein Oberkleid sei schlecht und dasselbe im Sommer und Winter, Schuhe und ein zweites, über dem Unterchiton getragenes Unterkleid trage er nicht. Entgelt nehme er nicht, während solche Einnahmen doch an sich schon als Erwerb erfreulich, ferner aber auch als Mittel zu einem anständigeren und angenehmeren Leben von Wert seien. Wenn er, wie alle Lehrer, seine Genossen zur Nachahmung seiner Lebensweise bestimme, so könne er nur als ein Lehrer der Unseligkeit bezeichnet werden. Antiphon setzt also die Glückseligkeit in das sinnliche Wohlleben.

Sokrates tritt diesem Angriff gegenüber den Beweis an, dass seine Lebensweise durchaus keine klägliche und jämmerliche sei und macht dafür vier Punkte geltend. Zuerst wendet er gegen den letzten Punkt des Angriffs ein, dass ihm die Unentgeltlichkeit seines Verkehrs die völlige Freiheit in der Auswahl der zu demselbem Zuzulassenden gewährleiste. Seine Lebensweise selbst zweitens anlangend, so stehe zunächst seine Ernährung hinsichtlich der Gesundheit und der kräftigenden Wirkung der des Antiphon durchaus nicht nach, habe aber den Vorteil, leichter beschafft werden zu können; auch an Genuss ständen seine Mahlzeiten nicht zurück, da Hunger und Durst die beste Würze seien. Was seine dem Wechsel der Temperatur nicht angepasste Kleidung betreffe, so habe ihn dieselbe niemals veranlasst, an kalten Tagen zu Hause zu bleiben oder bei grosser Hitze Anderen ein schattiges Plätzchen streitig zu machen. Schuhe trage man, um nicht durch schmerzende Füsse am Gehen gehindert zu werden; dies trete aber bei ihm niemals ein. Durch Übung könnte auch der von Natur Schwächlichere in dem Punkte, worin

er sich übe, dem Robustesten, aber sich Vernachlässigenden überlegen werden, und dadurch, dass er auf dem Gebiete der Genügsamkeit diese Übung habe eintreten lassen, habe er den Vorteil voraus, gegen eine etwa zustossende Nötigung des Entbehrens vollständig gewappnet zu sein. Ein wichtiger Beweggrund drittens, sich nicht durch die sinnlichen Genüsse, die ja doch nur während des Geniessens Freude bereiteten, beherrschen zu lassen, sei auch der, dass man höhere, dauernd wirksame Freuden in Bereitschaft habe. Eine solche sei aber die aus dem Gelingen des Werkes der eigenen Besserung und der Besserung der Freunde. Viertens stehe dem Bedürfnislosen für die Erfüllung der Pflicht, den Freunden und dem Staate Dienste zu leisten, mehr Musse zu Gebote; auch die Beschwerden und Entbehrungen des Krieges werde er leichter ertragen und eine Belagerung länger auszuhalten im Stande sein. Im Schlusssatze tritt sodann die beiderseitige Auffassung in schärfster Zuspitzung hervor. Antiphon scheint die Glückseligkeit in Schwelgerei und Wohlleben zu finden: ihm selbst erscheint es göttlich, nichts zu bedürfen, möglichst wenig zu bedürfen aber als ein dem der Götter möglichst naher Zustand. Hier liegt ein Doppelsinn vor. Die göttliche Bedürfnislosigkeit ist die des Vollbesitzes aller Güter. Diese ist dem Menschen versagt. Er kann ihr nur nahe kommen durch freien Verzicht auf das, was für Andere Bedürfniss ist und sie knechtet.

Der zweite episodisch angereihte Angriff des Antiphon (§ 11—14) richtet sich gegen die Unentgeltlichkeit der Lehre des Sokrates, die aber hier nicht, wie im ersten Gespräch, im Sinne einer Einbusse an Glückseligkeit, sondern als Beweis seines Mangels an Weisheit geltend gemacht wird. Wer etwas bietet oder leistet, ist berechtigt, dafür einen Entgelt zu beanspruchen. Dass Sokrates dies nicht thut, ist ein Beweis seiner Gerechtigkeit. Er hat nichts zu bieten und wäre ein Betrüger, wenn er etwas forderte. Aber ein Weiser

ist er nicht; wie eben die Unentgeltlichkeit zeigt, besitzt er kein der Rede wertes Wissen.

In seiner Erwiderung zieht Sokrates eine vollständige Parallele zwischen der Weisheit und der männlichen Jugendschönheit. Wer Letztere um Geld preisgibt, gilt nach der in Athen herrschenden Ansicht als ein Unzüchtiger, dagegen gilt es als anständig und unanstössig, sich einem als tüchtig bekannten Liebhaber zu ergeben, um sich an ihm und durch ihn zu bilden. Ebenso nennt man in Athen diejenigen, die ihre Weisheit jedem Zahlenden ohne Wahl verkaufen, Sophisten; wer aber den Begabten lehrt, was er Heilsames weiss und ihn sich dadurch zum Freunde macht, thut nach der herrschenden Ansicht, was einem tüchtigen Bürger zukommt. Sokrates selbst seiner individuellen Neigung nach findet in der Tüchtigkeit der Freunde den vollen Lohn seiner Bemühungen. Wie Andere an Pferden, Hunden oder Vögeln Liebhaberei haben, so ist er gleichsam ein Sportsman der Freundschaft. Dies ist die Triebfeder seiner Bemühungen; dies bestimmt ihn, was er selbst Heilsames weiss, sie zu lehren, für andere zur Tugend dienliche Dinge sie an die geigneten Lehrer zu verweisen und durch gemeinsames Studium der Schriften der alten Weisen (d. h. wohl vornehmlich der älteren Dichter) die darin aufgespeicherten Geistesschätze ihnen zuzuführen, durch Alles dies aber das Band der Freundschaft zu befestigen.

Dass wir es hier nicht mit der Enthaltsamkeit zu thun haben, ist evident. Um so verwunderlicher aber ist es, dass Xenophon, der sich doch des episodischen Charakters dieses Berichtes bewusst sein musste, dennoch auch hier eine seiner üblichen Schlussexclamationen anbringt, in der er auf die Heilsamkeit seines Wirkens durch Entwicklung der Tüchtigkeit seiner Gefährten, freilich auch auf die in dem idealen Lohne begründete Beglücktheit des Sokrates selbst hinweist. Doch ist diese Schlussbetrachtung dem Inhalte des Abschnittes,

der die Vereinbarkeit der Unentgeltlichkeit mit realem Werte der Leistung dargethan hat, entsprechend. Sie weist sowohl auf den höheren Lohn, wie auf den Wert der Leistung hin. Er selbst war glückselig (μακάριος) und leitete seine Hörer zur Kalokagathie.

Der dritte Angriff: Wie er glauben könne, Andere politisch bilden zu können, während er doch, falls er sich auf politische Dinge verstände, auch selbst Politik treiben würde? Sokrates erwidert, wenn er möglichst Viele zu tüchtigen Politikern heranbilde, treibe er doch in ausgedehnterem Masse Politik, als wenn er sich nur allein damit beschäftige.

3. Die Unterredung mit Aristipp über Enthaltsamkeit II. 1.

Der Anfang dieses Kapitels nimmt ausdrücklich den Faden der Argumentationen für die Enthaltsamkeit wieder auf. „Er schien mir auch durch Reden wie die folgenden seine Gefährten zur Übung der Enthaltsamkeit in Bezug auf Speise, Trank, Wollust, Schlaf, Kälte, Hitze und körperliche Beschwerden anzuregen". Durch diesen genauen Anschluss an die Kapitel 5 und 6 des vorigen Buches erhält meine Vermutung hinsichtlich der ursprünglichen Stelle von I. 7 eine bedeutende Bestätigung. Allerdings muss hier τοιαῦτα auf das Nachfolgende bezogen werden (durch Reden wie die folgenden). Der Zusammenhang mit jenen beiden Kapiteln findet auch eine Stütze an der hier vorliegenden erweiterten Fassung von ἐγκράτεια. Nach der engeren Kap. 2, 1 vorliegenden Bedeutung bezog sich dieselbe auf die geschlechtlichen und Gaumengenüsse, während ebendaselbst die Unempfindlichkeit gegen Kälte, Hitze und körperliche Beschwerden zur καρτερία, Abhärtung gerechnet wurde. Nun begegnete uns schon I. 5, 1 die Ausdehnung der ἐγκράτεια auf das Schlafbedürfnis und die körperlichen Beschwerden. Wenn sie in unserem einleitenden Satze und entsprechend im Kapitel selbst ausserdem auch noch auf die Temperaturgegensätze

bezogen wird, so ist dies nur ein geringes Hinausgehen über die schon I. 5, 1 vorliegende Erweiterung. Auffällig bleibt dagegen der Rückfall in den laxeren Gebrauch von προτρέπειν, nachdem er in Kap. 4, 1 einen so scharfen Gegensatz zwischen dieser Wirkung und dem προαγαγεῖν gezogen hat und auch in I. 5, 1 durch die Wahl des Ausdrucks προβιβάζειν dieser Unterscheidung treu geblieben ist. Doch verliert dieser laxere Sprachgebrauch dadurch einigermassen sein Auffälliges, dass wir ihn auch im Eingange des nach der ursprünglichen Anordnung unmittelbar hinter unser Kapitel zu setzenden Abschnittes I. 7 finden; ebenso am Eingange wie am Schlusse desselben ἀποτρέπειν. Wir erkennen hier die bei Xenophon auch sonst hervortretende, auf mangelnder Schärfe des begrifflichen Denkens beruhende Laxheit des Sprachgebrauchs. Auffällig ist auch der Übergang mit δέ zu dem neuen Berichte selbst. (γνοὺς δέ τινα τῶν συνόντων ἀκολαστοτέρως ἔχειν πρὸς τὰ τοιαῦτα.) Statt δέ ist hier γὰρ vermutet worden, das unzweifelhaft dem bestehenden Zusammenhange besser entspricht. Dass vorher die aufgezählten Bedürfnisse hier nicht durch ταῦτα, sondern durch τὰ τοιαῦτα bezeichnet werden, drückt die Möglichkeit aus, auch noch Weiteres, wie Kleidung, Obdach u. s. w. mit einzubegreifen. Doch hält sich die nachfolgende Unterredung selbst streng an die im ersten Satze aufgezählten sechs Stücke.

Sokrates hat in Erfahrung gebracht, dass einer der Gefährten sich in Bezug auf die genannten Bedürfnisse ziemlich zuchtlos aufführe. Er richtet daher eine zurechtweisende Argumentation an Aristipp, den späteren Stifter der cyrenaischen Schule. Dass dieser verwandte Neigungen hat, tritt im Laufe des Gespräches hinreichend hervor. Wir haben aber keinen Grund, anzunehmen, dass Aristipp selbst der bei Sokrates Übelbeleumundete ist. Wo Sokrates den Betreffenden selbst zur Rede stellt, wie I. 4 den Aristodemus, nimmt Xenophon keinen Anstand, dies zu sagen. Dagegen zeigt das Gespräch

mit Xenophon aus Anlass einer bedenklichen Handlung des Kritobulos I. 3, 8 ff., dass er gerade auf dem etwas peinlichen Gebiete der Zuchtlosigkeit die indirekte Form der Zurredestellung vorzog. Ein ganz ähnlicher Fall wird uns II 5 begegnen. Selbstverständlich muss auch hier die Anwesenheit des indirekt zu Belehrenden vorausgesetzt werden.

Dies Gespräch ist teilweise mit einer gewissen behaglichen Breite, unter Aufführung nicht nur der wesentlichen Züge, sondern auch der kleinen nebensächlichen Wendungen des wirklichen Gesprächsganges wiedergegeben. Es trägt teilweise die naturalistische Färbung des wirklichen Vorganges. Es zerfällt in drei Abschnitte: 1. § 1—7 Nachweis, dass zur wirksamen Ausübung der Herrscherthätigkeit die aufgezählten Arten der Enthaltsamkeit erforderlich sind; 2. § 8—17 Nachweis, dass man ohne eine bestimmte Stellung in der menschlichen Gesellschaft nicht leben kann; 3. § 17—33 die wahrhaft wertvollen Güter sind der zu ihrem Erwerb erforderlichen Mühwaltung wert.

Der erste Teil verläuft folgendermassen. Sokrates fingiert den Fall, dass von zwei Zöglingen der eine zur Herrscherfähigkeit erzogen werden soll, der andere aber zu einem Zustande, in dem er auch nicht einmal die Neigung zum Herrschen in sich verspürt. Es sollen die einzelnen Gebiete der bei Beiden anzuwendenden Gewöhnung der Reihe nach durchgegangen werden. Er verständigt sich zuerst mit Aristipp über die Reihenfolge, in der die einzelnen Bedürfnisse durchgegangen werden sollen. Das elementarste Bedürfnis ist ja wohl das der Nahrung, was Aristipp mit dem Bemerken zugibt, dass ohne Nahrung die Erhaltung des Lebens unmöglich. Wenn nun die Essenszeit kommt, macht sich natürlich bei Beiden das Bedürfnis geltend. Den künftigen Herrscher aber muss man gewöhnen, drängende Geschäfte der Befriedigung des Bedürfnisses vorangehen zu lassen. Ebenso ist es hinsichtlich des Durstes und nicht minder hinsichtlich des Schlafbedürfnisses. Der künftige Herrscher muss lernen, im Not-

falle spät zur Ruhe zu gehen, früh aufzustehen, ja sich zeitweise des Schlafes zu enthalten. Ganz ebenso verhält es sich mit der Befriedigung des geschlechtlichen Bedürfnisses und der Scheu vor körperlichen Beschwerden. Letztere auch freiwillig zu übernehmen, muss der künftige Herrscher angeleitet werden.

Hier folgt nun ein Abschnitt, dessen Zugehörigkeit zum Gange der Beweisführung in Folge der etwas mangelhaften Ausdrucksweise nicht gleich deutlich wird. Es ist von der Aneignung solcher Kenntnisse die Rede, die erforderlich sind, um den Gegnern überlegen zu sein. Man wird im ersten Augenblicke verleitet, an die schon I. 5, 5 hervorgehobene und auch in unserem Kapitel § 20 wieder auftretende Bedeutung der Enthaltsamkeit als Vorbedingung der Lernfähigkeit zu denken. Dies ist aber nicht gemeint. Vielmehr denkt Sokrates, wie der weitere Verlauf deutlich zeigt, an die Kenntnis solcher gegnerischen Listen, durch die die sinnlichen Begierden, speziell die drei erstgenannten auf Speise, Trank und Geschlechtsgenuss bezüglichen, als Fallstrick für den zu Bekämpfenden benutzt werden. Die hier eintretende Erörterung bildet eine Ergänzung, einen Anhang zu den Ausführungen über die drei erstgenannten Bedürfnisse. Bei den unvernünftigen Tieren pflegt man ihre Bedürfnisse als Köder auszunutzen, um ihrer habhaft zu werden. Das scheue Wild wird durch die Lockspeise in die Falle gelockt, oder beim Stillen des Durstes belauert. Wachteln und Rebhühner werden durch den Geschlechtstrieb bethört; die Stimme des als Lockvogel benutzten Weibchens lässt sie Befriedigung des Geschlechtsbedürfnisses erwarten, beraubt sie der Vorsicht und des Gedankens an mögliche Gefahr und liefert sie so dem Netze des Jägers aus. Die Anwendung auf den künftigen Herrscher, der natürlich auch gegen solche Fallstricke des Gegners gerüstet sein muss, also nicht nur Kenntnis von der Möglichkeit solcher Listen, sondern auch die Fähigkeit, den gegen ihn angewandten Verlockungen Trotz zu bieten besitzen muss, ist evident.

Hier nun aber findet sich ein Abschnitt (§ 5), der ganz von dem Gedankengange abschweift und daher entweder als eine in den Text geratene Randbemerkung, oder wenn echt, als eine Abschweifung des zwanglos sich ergehenden Gespräches betrachtet werden muss. Möglicherweise jedoch könnte es Xenophon nicht gelungen sein, den Gedankenzusammenhang, der diesen Paragraphen mit dem vorigen in der Unterredung selbst verband, richtig aufzufassen und wiederzugeben. Der Gedanke, dass, was den vernunftlosesten Tieren widerfährt, für den Menschen schimpflich sei, gehört nicht in den Zusammenhang. Noch weniger die Betrachtung über den Ehebrecher, der beim Eindringen in die Frauengemächer der Gefahr vergisst, entweder der gesetzlichen Strafe oder der Selbsthilfe der Geschädigten anheimzufallen und der in seiner Thorheit wie ein von einem feindseligen Dämon Besessener erscheint, da er ja das geschlechtliche Bedürfnis mit der grössten Leichtigkeit und völlig gefahrlos befriedigen könnte. Der Mittelgedanke könnte z. B. darin bestehen, dass gerade ein ehebrecherisches Verhältnis von Gegnern als ein solcher Köder benutzt werden könnte; oder auch darin, dass die Thorheit des Ehebrechers als ein Analogon der Thorheit dessen, der sich durch sonstige Sinnengenüsse verlocken lässt, zur Illustration der Letzteren gebraucht würde.

Mit § 6 lenkt die Unterredung wieder in das frühere Geleise ein. Von den im ersten Satze aufgeführten sechs Punkten ist die Empfindlichkeit gegen die Temperaturgegensätze noch nicht besprochen worden. Die meisten und wichtigsten menschlichen Verrichtungen, wie die des Krieges, des Landbaues, müssen im Freien vorgenommen werden. Dabei gilt es gegen Kälte und Hitze abgehärtet zu sein. Also muss der künftige Herrscher auch darin geübt sein.

Somit sind zwei mit entgegengesetzten Eigenschaften ausgestattete Gruppen von Zöglingen gebildet, die zum Herrschen Befähigten mit der Gabe der Enthaltsamkeit in Bezug auf

alle diese Bedürfnisse, und diejenigen, in denen sich nie ein Herrschergelüst regen soll, die in allen diesen Stücken schwach gegen das Bedürfnis sind. Nun gibt Sokrates der Sache eine persönliche Wendung, indem er Aristipp fragt, zu welcher der beiden Klassen er sich glaube mit Recht rechnen zu dürfen. Es wird hier deutlich, dass Aristipp, auch wenn er nicht selbst der in § 1 bezeichnete Jemand ist, doch auch seinerseits durch seinen Lebenswandel Anlass gegeben hat, die Argumentation auch auf ihn zu münzen. Aristipp aber entgeht der wohlgemeinten Belehrung durch eine überraschende, fast komisch wirkende Wendung, indem er erklärt, dass er ganz und gar nicht gesonnen sei, sich zu der Gruppe der Herrschaftslustigen zu stellen. Es erscheine ihm als eine vollkommene Thorheit, während es schon ein grosses Stück Arbeit sei, für sich selbst das Notwendige zu beschaffen, sich auch noch die Fürsorge für die Bedürfnisse der übrigen Bürger aufhalsen zu lassen. Ob es nicht die reine Unvernunft sei, sich selbst viele Wünsche zu versagen, und dabei noch zur Verantwortlichkeit gezogen werden zu können, wenn man als Staatsleiter nicht alle Wünsche der Bürger befriedigt habe? Pflegten doch die Bürgerschaften ihre Oberhäupter wie ihre Dienstboten zu behandeln. Auch diese müssten ihrer Herrschaft Alles in Fülle beschaffen, dürften selbst aber nichts anrühren, ebenso pflegten es die Bürgerschaften mit ihren Leitern zu halten. Er werde also nur diejenigen, die wünschten, sich selbst und Anderen viele Mühe zu machen, in der angeführten Weise erziehen lassen und zu den zum Herrschen Geeigneten rechnen, sich selbst aber rechne er zu denen, die möglichst leicht und angenehm zu leben wünschen.

Durch diese unerwartete Wendung wird nun der zweite Abschnitt des Gesprächs vorbereitet, indem zunächst Sokrates genötigt ist, den Beweis anzutreten, dass die Herrschenden angenehmer leben, als die Beherrschten.

Er verweist zu diesem Ende zunächst auf die zwischen ganzen Völkern obwaltenden Verhältnisse. In Asien herrschen die Perser über die Syrer, Phrygier und Lyder, in Europa die Scythen über die Mäoter, in Afrika die Karthager über Libyer. Auch bei den Griechen kehrt das gleiche Verhältnis wieder.

Hier scheint es nun nicht schwer zu entscheiden, welches die beneidenswertere Rolle ist. Aristipp aber wartet gar nicht ab, bis die Argumentation auch auf den individuellen Zustand des Einzelnen fortgeschritten ist. Er erklärt, er beabsichtige ja auch keineswegs, sich in Knechtschaft zu begeben, sondern einen Mittelweg, den der vollständigen Unabhängigkeit einzuschlagen, der ihn am sichersten zur Glückseligkeit zu führen scheine.

Sokrates erwidert, dieser Ausweg sei nur dann praktikabel, wenn man sich zugleich der menschlichen Gesellschaft überhaupt entschlagen könne. Innerhalb der Gesellschaft aber verfalle, wer weder herrschen, noch freiwillig sich den Herrschenden unterordnen wolle, sowohl in den internationalen Verhältnissen, wie in denen der Individuen zum Staate, unweigerlich dem Zwangsrechte des Stärkeren. In beiden Fällen beuten die Tapferen und Starken die Feigen und Schwachen aus.

Aristipp glaubt doch auch innerhalb der Gesellschaft einen Zustand finden zu können, in dem diese schlimmen Wirkungen der Unabhängigkeit nicht eintreten. Er will sich nicht in einen Staat einschliessen, sondern überall als Fremder leben. Sokrates erklärt diesen Einwand für ein blosses Fechterkunststück. Ernst könne es ihm damit unmöglich sein. Seit Sinis der Fichtenspanner, Skiron, der die Fremdlinge von einem Felsen ins Meer stürzte und Prokrustes mit seinem berüchtigten Bette gestorben sind, thut wohl Niemand mehr den Fremden etwas zu Leide? Müssen doch selbst die Herrschenden zu ihrem eigenen Schutze Gesetze geben, sich ausser ihren Verwandten noch mit Freunden als

Helfern umgeben, sich durch Festungswerke, Waffen und Bündnisse gegen ihre Gegner schützen und haben dennoch Unbilden zu erdulden! Wie viel mehr der Fremdling, der auf den Landstrassen schutzlos ist und in den Städten jedem Bürger nachsteht! Ob er den feierlichen Schutzversprechungen der Staaten, deren Gebiet er betrete, so viel Gewicht beilege? Oder ob er vielleicht glaube, durch seine Untauglichkeit zur Arbeit und seine anspruchsvolle Lebensweise, die ihn als Sklaven nicht begehrenswert erscheinen lasse, vor Sklaverei gesichert zu sein? Aber mit derartigen Sklaven wissen die Herren schon fertig zu werden. Die wollüstigen Neigungen treiben sie ihnen durch Hunger aus, Näscherei verhindern sie durch Schlösser und Riegel, das Entlaufen durch Fesseln, die Trägheit vertreiben sie ihnen durch Schläge. Ob er selbst es etwa anders mit untüchtigen Sklaven mache? Aristipp bestätigt, dass er seine widerspenstigen Sklaven züchtigt, bis sie sich in ihre Sklavenrolle fügen.

Er gibt aber nunmehr der Unterredung eine neue Wendung, die zum dritten Teile des Gesprächs überleitet. Trotz allem vermag er die Identifikation des Herrschervermögens mit der Glückseligkeit, wie sie anscheinend der Anpreisung desselben durch Sokrates zu Grunde liegt, nicht gutzuheissen. Der einzige Unterschied, der zwischen dem von Hunger, Durst, Kälte, Entbehrung des Schlafes und all den anderen Mühseligkeiten heimgesuchten Herrscher und einem gequälten elenden Menschen besteht, ist der der Freiwilligkeit. Er vermag aber keinen anderen Unterschied zwischen der Unfreiwilligkeit und der Freiwilligkeit zu erkennen, wenn es sich darum handelt, sich das Fell gerben oder seinen Körper von allen diesen Unannehmlichkeiten bestürmen zu lassen, als den, dass der Freiwillige ein Narr ist.

Sokrates macht zunächst auf zwei Unterschiede zwischen der freiwilligen und unfreiwilligen Übernahme aufmerksam. Erstens kann der Freiwillige den übernommenen Beschwerden

jederzeit ein Ende machen. Zweitens aber gleicht er darin dem Jäger, der auch allerlei Mühseligkeiten auf sich nimmt, dass ihn dabei die schöne Hoffnung auf einen erfreulichen, der übernommenen Unlust an Bedeutung überlegenen Erfolg beseelt.

Hier nun nimmt die Argumentation in nicht genügend markierter Weise eine allgemeinere Wendung. Der Vorteil des Herrschertums, der bis dahin, auch noch im letzten Einwurfe des Aristipp, den ausschliesslichen Zielpunkt der Betrachtung bildete, tritt auf einmal gegen die allgemeinen Vorteile der Enthaltsamkeit völlig zurück. Dieser Übergang wird sich im Gespräche selbst durch ein nachdrücklich entwickeltes Mittelglied vollzogen haben, doch reicht offenbar hier, wie in § 3 f., die Erinnerung oder das schriftstellerische Vermögen Xenophons nicht ganz hin, um die Erweiterung des Themas deutlich zu markieren. Bei der Aufzählung der mannigfachen Vorteile, die als Lohn der Entbehrungen und Mühen im Dienste der Enthaltsamkeit zu erwarten sind (§ 19 f.), erhalten wir wohl den vollständigsten und bemerkenswertesten Katalog der in den Augen des xenophontischen Sokrates besonders erstrebenswerten Güter, der in der ganzen Schrift anzutreffen ist: Erwerb tüchtiger Freunde, Überwindung der Feinde, Leistungsfähigkeit an Leib und Seele, Fähigkeit das eigene Haus gut zu verwalten und den Freunden und dem Vaterlande Dienste zu erweisen, Selbstschätzung (ἀγαμένους μὲν ἑαυτούς), Lob und Bewunderung bei den Anderen. Während ferner Weichlichkeit und die ohne Anstrengung zu erwerbenden Sinnengenüsse nach dem Zeugnisse der Gymnasten den normalen Zustand des Körpers beeinträchtigen und der Seele die Fähigkeit rauben, sich nennenswerte Einsichten zu erwerben, befähigt ausdauerndes Mühen, wie die wackern Männer bezeugen, zu heilsamen und wertvollen Thaten. Der ganze Gedanke der nur durch Mühen zu erwerbenden wahren Befriedigung wird dann auch noch durch drei Dichterstellen bekräftigt, die zugleich einen Commentar zu der Äusserung

von der gemeinsamen Belehrung durch die Schriften der alten Weisen I. 6, 14 bilden.

Endlich dient noch zur Bekräftigung des ganzen Gedankens, dass Weichlichkeit, Üppigkeit und Wohlleben zur Untüchtigkeit, zum Verbrechen, zur Selbstverachtung und Schande, Enthaltsamkeit und Abhärtung aber zum Gegenteil von dem Allen und damit zur wahren Glückseligkeit führt, die eben durch unsrer Stelle der Vergessenheit entrissene allegorische Erzählung des Prodikus von Herkules am Scheidewege. Sokrates nennt Prodikus den Weisen und die Erzählung eine Schrift, die derselbe häufig vorzutragen pflegte. Sokrates will sie wiedergeben, so weit er sie im Gedächtnis hat; Prodikus selbst hat die Gedanken noch durch prächtigere Worte ausgeschmückt, als er selbst es im Stande ist (§ 21—34). Die Erzählung passt genau in den Zusammenhang, weil sie sich durchaus auf den Gegensatz des sinnlichen Wohllebens und der Enthaltsamkeit und der Folgen des beiderseitigen Verhaltens beschränkt, keineswegs aber die übrigen Tugenden direkt in Betracht zieht.

Da Sokrates sich die Allegorie des Prodikus ebenso angeignet, wie die vorhergehenden Dichterstellen, so ist zur Vollständigkeit der Inhaltsangabe auch die Wiedergabe des Gedankenganges derselben erforderlich.

Als Herakles in das Jünglingsalter eintritt, in dem der Mensch nicht mehr durch Andere geleitet wird, sondern die Richtung seines Handelns zur Tugend oder zum Laster fürs Leben selbst bestimmt, zieht er sich, ungewiss, welchen der beiden Wege er einschlagen soll, in die Einsamkeit zurück. Da nähern sich ihm zwei stattliche Frauengestalten, die eine von edlem und züchtigem Wesen, reiner Farbe, schamhaftem Blick, ehrbarer Haltung, in weissem Gewande, die andere üppig und fleischig, geschminkt, von hoch aufgerichteter Haltung, die Augen weit geöffnet, die Kleidung so, dass der üppige Leib möglichst sichtbar wird. Sie besichtigt häufig

sich selbst und ihren Schatten und achtet darauf, ob sie auch von Anderen bemerkt wird. Indem Beide sich nähern, behält die Erstere ihren ruhigen Schritt bei, die Andere aber beschleunigt denselben zum Laufe und kommt Jener zuvor. Sie bietet sich Herakles als Freundin und Führerin auf dem Lebenswege an. Sie will ihn den angenehmsten und leichtesten Weg führen; nichts Lustvolles wird er ungekostet lassen; alles Schwere soll ihm fürs ganze Leben erspart bleiben. Über Kriege und Staatsgeschäfte wird er nicht nachdenken; nur um die erlesensten Genüsse sämtlicher fünf Sinne, um möglichst genussreichen Verkehr mit schönen Knaben, um möglichst sanften Schlaf und möglichst mühelose Erlangung aller dieser Annehmlichkeiten wird er sich kümmern. Nicht wird ihn die Besorgnis eines Mangels an den Hilfsmitteln zu diesen Genüssen zu Anstrengung und Mühsal des Leibes und der Seele führen; von der Arbeit Anderer wird er seinen Unterhalt bestreiten; vor nichts Gewinnbringendem braucht er zurückzuschrecken; ihre Gefährten haben die Vollmacht, jeden Nutzen auszubeuten. Sie selbst nennt sich die Glückseligkeit, die sie Verunglimpfenden heissen sie das Laster.

Inzwischen ist auch die andere Frauengestalt herangekommen. Sie kennt seine Eltern und hat seine Natur, wie sie sich während der Erziehung gezeigt hat, erkundet. Nach Beidem hofft sie, dass er, wenn er den zu ihr führenden Weg einschlägt, ein tüchtiger Vollbringer edler und würdiger Thaten werden wird, was denn auch ihr wieder zu höherem Ruhme gereichen muss. Sie will ihn nicht durch Verheissungen von Lust täuschen. Nichts wahrhaft Gutes verleihen die Götter ohne Anstrengung und eigene Mühwaltung den Menschen; nicht die Gnade der Götter, nicht die Liebe der Freunde, nicht öffentliche Ehren, nicht Ruhm bei der gesamten Nation, nicht Gewinn vom Landbau oder von den Heerden, nicht Macht und Erfolg im Kriege ist ohne eigene Leistung, ohne Lernen und Übung zu erlangen. Will man körperliche

Tüchtigkeit, so muss der Körper an Gehorsam gegen den Willen gewöhnt und mit Mühe und Schweiss geübt werden.

Hier erhebt das Laster den Vorwurf, das sei ein schwerer und langer Weg zum Wohlsein (ἐπὶ τὰς εὐφροσύνας); der ihrige zur Glückseligkeit sei leicht und kurz. Die Tugend erwidert, dass Jene überhaupt kein Gut zu verleihen habe und nichts wirklich Lustvolles kenne, da sie um dieser Dinge willen nichts thun wolle. Sie warte bei den Genüssen nicht das Bedürfnis ab, sondern fülle sich mit Allem vor dem Eintritt desselben. Sie esse ohne Hunger und trinke ohne Durst und suche die Lust durch Leckerbissen und kostbare Weine zu erzwingen. Im Sommer schaffe sie Schnee herbei, den Schlaf suche sie durch weiche Decken und Schaukelbetten zu erzwingen, da sie ihn nicht wegen der Anstrengung, sondern aus Mangel an Beschäftigung erstrebe. Den Geschlechtsgenuss erzwinge sie ohne Bedürfnis durch künstliche Vorkehrungen und indem sie Männer und Weiber gleichmässig gebrauche (so die Handschriften; die Lesart τοῖς ἀνδράσι beruht auf einer Konjektur des Stephanus). Während der Nacht würdige sie ihre Freunde herab, am Tage lasse sie sie das Wichtigste verschlafen. Obgleich eine Unsterbliche, sei sie von den Göttern verstossen, von edlen Menschen verachtet; den süssesten Klang, den des gespendeten Lobes, bekomme sie niemals zu hören, der süsseste Anblick, der eines eigenen heilsamen Werkes, werde ihr niemals zu Teil. Niemand traue ihren Reden, niemand helfe ihr im Bedürfnisfalle aus; kein Wohlgesinnter traue sich ihrem Schwarme anzugehören. Ihre Genossen seien in der Jugend leiblich unfähig, im Alter blöden Geistes, in der Jugend mühelos sich weidend, im Alter mühselig und gebrochen, ihrer Thaten sich schämend, durch ihre Obliegenheiten belastet. Die Lust hätten sie in der Jugend durchgekostet, das Schwere dem Alter aufgespart. Sie selbst sei Gefährtin der Götter und der guten Menschen: keine gute That bei Göttern und Menschen geschehe ohne sie. Geehrt

werde sie bei den Göttern und bei solchen Menschen, deren Anerkennung ins Gewicht falle; sie sei eine geschätzte Mitarbeiterin der Künstler, eine treue Hüterin des Hauses, eine gütige Helferin der Sklaven, eine wirksame Genossin der Arbeit in Krieg und Frieden, die beste Teilhaberin in der Freundschaft. Süss und mühelos sei ihren Freunden auch der Genuss von Speise und Trank, weil sie das Bedürfnis abwarten, ebenso der Schlaf, dessen Entbehrung ihnen überdies nicht lästig falle und dessen zwingendes Bedürfnis sie nicht vom Notwendigen abhalte. In der Jugend freuten sie sich der Lobsprüche der Alten, im Alter der Ehrenbezeugungen der Jungen; mit Freude gedächten sie ihrer früheren Thaten, tüchtig und mit Lust vollbrächten sie die gegenwärtigen Obliegenheiten, Freunde der Götter, geliebt von den Freunden, geehrt vom Vaterlande, nach dem Tode nicht vergessen, sondern für alle Zeiten in ehrendem Gedächtnis gehalten. Wenn er, der Sohn wackerer Eltern, solchen Mühsalen sich unterziehe, werde ihm die beseligendste Glückseligkeit (τὴν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν) zufallen.

Den Schluss bildet eine kurze Ermahnung an Aristipp, diese Lehren zu beherzigen und zu versuchen, auch für die künftige Zeit seines Lebens Fürsorge zu treffen. Durch das feierliche Pathos, zu dem sich die Rede namentlich in der Wiedergabe der Erzählung des Prodikus gesteigert hat, ist Aristipp zum Schweigen gebracht; dass er aber seine gegensätzliche Haltung gegen Sokrates nicht aufgegeben hat, wird sich III. 8 zeigen.

Zweite Gruppe

Reden über die Erfordernisse zur Bekleidung von Staatsämtern.

I. 7. III. 1—7.

1. Die Ausführungen über Scheintüchtigkeit I. 7. als Übergang zum Abschnitt III. 1—7.

Die verschiedenen in den Eingangssätzen von I. 7 vorkommenden Begriffe bestimmen sich in ihrer Bedeutung gegen-

seitig. Zunächst wird ἀλαζόνεια durch den ihm entgegengesetzten, an sich noch ziemlich unbestimmten Begriff des Strebens nach ἀρετή wenigstens soweit bestimmt, dass es die Sucht bezeichnet, etwas zu scheinen, was man nicht ist. Ferner wird dann die genauere Bedeutung von ἀρετή, die hier vorschwebt, durch den folgenden Satz klar. „Immer pflegte er zu sagen, dass es keinen zweckmässigeren Weg zum Ansehen (εὐδοξία) gäbe, als wenn einer in dem wirklich tüchtig (ἀγαθός) wäre, worin er für tüchtig angesehen zu werden wünscht." Hiernach ist ἀρετή hier zunächst nicht die Tugend im ethischen Sinne, sondern die Befähigung zu irgend einer Leistung im weitesten Sinne. Und wenn wir ferner die Beispiele in Betracht ziehen, durch die der allgemeine Satz bewiesen wird und besonders die Bezugnahme auf Staatsämter § 5, so scheint ἀρετή hier insbesondere die Tüchtigkeit zum Wirken in einer bestimmten, berufsmässigen Sonderrichtung zu bedeuten. Auch die Bedeutung von ἀλαζόνεια als das Gegenteil von ἀρετή wird dadurch indirekt genauer bestimmt. Sie entspringt aus dem mit dem Prinzip der Ehrenämter im athenischen Staatswesen enge verbundenen Krebsschaden des Dilettantismus im öffentlichen Dienste, gegen den eben auch die Argumentationen in III. 1—7 gerichtet sind, und ist das mit diesem Dilettantismus Hand in Hand gehende ehrgeizige Streben nach äusserer Ehre auf Grund der ohne innere Berechtigung erlangten Ehrenämter, die Ehrsucht ohne inneren Gehalt, die ihre Befriedigung im Glanze einer erlangten Staatswürde sucht.

Seinen Satz vom zweckmässigsten Wege zum Ansehen nun pflegte er in folgender Weise zu begründen. Angenommen, es will Jemand den Schein erwecken, er sei ein Virtuose auf der Flöte, ohne es in Wirklichkeit zu sein. Er wird die äusseren Begleiterscheinungen des Virtuosentums copieren: prachtvolle Kleidung, ein Gefolge von Dienern, einen Schwarm von Bewunderern. Dagegen müsste er es durchaus ver-

meiden, mit einer Probe seiner Kunst aufzutreten, weil dann sofort die Lächerlichkeit seines Gebahrens, seine Unfähigkeit als Künstler und sein Streben nach dem blossen Schein an den Tag kommen würde und er also Kosten und Mühe nicht nur verschwendet, sondern im Gegenteil Verachtung und Lächerlichkeit geerntet hätte.

Oder es gäbe sich einer ohne Grund für einen tüchtigen Feldherrn oder Steuermann aus. Er würde dann entweder mit seinem Vorgeben keinen Glauben finden, was unangenehm wäre, oder er fände Glauben, was wegen des entstehenden Schadens noch viel verhängnisvoller wäre und ihm selbst Schaden und Schande bringen würde.

Ebenso pflegte er die Unerspriesslichkeit hinsichtlich der Erweckung des Scheines des Reichtums, der Tapferkeit, der Stärke zu zeigen. Man lege dann solchen mehr auf, als sie leisten könnten und verurteile nachher unnachsichtlich den eintretenden Misserfolg.

Wer den Schein erwecke, dass er befähigt sei, eine leitende Stelle im Staate einzunehmen, sei ein schlimmerer Betrüger, als wer Andere durch Vorspiegelungen um seine Habe brächte. Hier tritt die Beziehung auf den Gegenstand der Kapitel III. 1—7 schon deutlich hervor und auf diesen Zielpunkt bezogen gewinnt das Bild von dem Pseudovirtuosen die Bedeutung eines schneidenden Sarkasmus, den freilich die ruhige und trockene Darstellung Xenophons — vielleicht absichtlich — nicht markiert hat. Für den Schlusssatz des Kapitels habe ich im Archiv für Gesch. d. Ph. IV. 1, S. 47 ff. vorgeschlagen, ihn mit Umstellung des *καὶ* folgendermassen zu lesen: ἐμοὶ μὲν οὖν ἐδόκει τοῦ ἀλαζονεύεσθαι ἀποτρέπειν τοὺς συνόντας καὶ τοιάδε διαλεγόμενος und ihn als die ursprüngliche, später, vielleicht im Zusammenhange mit den Einschiebungen der zweiten Redaktion, verdrängte Eingangsformel des Abschnittes III. 1—7 zu fassen. Dadurch würde auch die etwas ungewöhnliche Beziehung von τοιάδε auf das Vorhergehende

beseitigt. Ich möchte dies jedoch nur als einen Vorschlag hinstellen, auf dessen Annahme ich kein entscheidendes Gewicht lege. Empfohlen würde er auch noch dadurch, dass auch I. 5, 1, I. 6, 1, I. 7, 1, II. 1, 1 καί anreihend auf das Thema des nachfolgenden Abschnittes hinweist und dass καὶ in Verbindung mit ἀλαζονείας ἀποτρέπειν schon am Anfange unsres Kapitels vorgekommen ist.

An der inhaltlichen Zusammengehörigkeit von I. 7 und III. 1—7 wird jedenfalls durch diese textkritischen und exegetischen Fragen nichts geändert. Eine besondere Schwierigkeit aber entsteht der Beziehung des Schlusssatzes von I. 7 auf das Folgende dadurch, dass der Abschnitt III. 1—7 noch eine besondere Eingangsformel besitzt. Der Autor erklärt in derselben, jetzt diejenige heilsame Wirkung der sokratischen Unterredungen darlegen zu wollen, die in der Erweckung eines erhöhten Bildungseifers bei den nach Staatsämtern Begehrenden in Bezug auf die begehrten Ämter bestand.

Dass hier τὰ καλά die staatlichen Ehrenämter bedeutet, scheint durch den Inhalt der nachfolgenden Abschnitte genügend sicher gestellt, auch wenn sich Parallelstellen dafür nicht beibringen lassen. Kühner erklärt unter Hinweis auf mehrere ältere Ausleger: munera publica, honores. Auch Seyffert übersetzt honores a civitate collocati. Ebenso scheint die prägnante Bedeutung in ἐπιμελεῖς ὧν ὀρέγοιντο im Sinne von bildungseifrig hinsichtlich der für die betreffenden Ämter erforderlichen Kenntnisse und Fertigkeiten durch den Zusammenhang genügend gesichert.

Hinsichtlich dieser neuen Eingangsformel drängt sich nun die Vermutung auf, dass sie vom Autor selbst bei Gelegenheit der zweiten Redaktion, nachdem durch ein Versehen der Abschnitt I. 7 und mit ihm die ursprüngliche Eingangsformel zu III. 1—7 ἐμοὶ μὲν οὖν u. s. w. an die unrichtige Stelle geraten war, neu hinzugefügt worden ist.

Jedenfalls wird, wie schon bemerkt, die Zusammengehörigkeit von I. 7 und III. 1—7 durch diese textkritischen Fragen nicht berührt und so mögen denn Letztere als irrelevant auf sich beruhen.

2. Die Ausbildung zum Feldherrn III. 1.

Sokrates hat gehört, dass Dionysodor in der Stadt angekommen ist und Vorträge über Feldherrnkunst angekündigt hat. Er weiss, dafs einer der Seinen wünscht, dereinst das Ehrenamt eines Feldherrn zu bekleiden. Er macht ihn darauf aufmerksam, dass es schimpflich sei, die sich darbietende Gelegenheit des Erwerbs der erforderlichen Vorkenntnisse ungenutzt zu lassen. Ein solcher verdiene mit mehr Recht Strafe, als wer Bildsäulen in Auftrag nehme, ohne die Kunst der Bildnerei erlernt zu haben. Bei der grossen Bedeutung des Amtes für das Gesamtwohl müssten den hohen Auszeichnungen im Falle der Tüchtigkeit auch eben so empfindliche Strafen im Falle der Untüchtigkeit entsprechen. Ja es müsste eigentlich schon die Bewerbung eines Unkundigen strafbar sein.

Der junge Mann wird hierdurch zur Annahme des Cursus bei Dionysodor bewogen. Als er nach Absolvierung desselben wieder erscheint, meint Sokrates scherzend, man merke ihm ordentlich eine gewisse Würde an, wie Homer dem Agamemnon ein würdevolles Wesen beilege. In der That hafte ja auch dem Jünglinge von Stund an der Charakter eines Feldherrn an, auch wenn ihn Niemand dazu wähle, so gut wie, wer das Zitherspiel erlernt habe, ein Zitherspieler sei, auch wenn er nicht spiele, und wer die Heilkunst erlernt habe, ein Arzt, auch wenn er nicht praktiziere. Andernteils sei, wer nichts gelernt hätte, weder Feldherr noch Arzt, auch wenn alle Menschen ihn dazu wählten. „Damit aber auch wir Anderen für den Fall, dass wir etwa unter Deinem Oberbefehl eine Hauptmanns- oder Zugführerstelle bekleiden sollten, uns besser

aufs Kriegswesen verstehen, berichte uns von Anfang an über den empfangenen Kursus".

Anfang und Ende des Kursus ist dasselbe gewesen; er hat nur die Heeresaufstellung gelehrt. Das ist freilich, meint Sokrates, nur ein ganz kleiner Teil der Feldherrnkunst. Der Feldherr muss sich auf Alles verstehen, was zur Ausrüstung für den Krieg und zur Beschaffung der Lebensmittel gehört; er muss erfinderisch, thätig, sorgsam, ausdauernd, scharfsinnig, freundlich und rauh, offen und hinterlistig, wachsam und diebisch, verschwenderisch und räuberisch, freigebig und habgierig, vorsichtig und verwegen sein und noch viele andere aus Natur und Belehrung stammende Fähigkeiten gehören zur guten Führung eines Feldherrnamts. Auch die Kunst der Heeresaufstellung ist von Wichtigkeit. Wie ein wertvolles Bauwerk sich durch die zweckmässige Anordnung der festen und unvergänglichen und der minder widerstandsfähigen Materialien von einem ungeordneten Haufen von Steinen, Backsteinen, Balken und Dachziegeln unterscheidet, so eine richtig aufgestellte Truppe, in der das schlechteste Material in die Mitte gebracht ist, das beste vorn und hinten, zum Führen und Drängen, von der schlecht geordneten. Leider stellt sich heraus, dafs Dionysodor die wichtige Kunst, die Tüchtigen und die Untüchtigen zu unterscheiden, nicht gelehrt hat und Sokrates beeilt sich diese Lücke der Taktik wenigstens teilweise auszufüllen, indem er zeigt, dass, wenn es gelte, Schätze zu rauben, die Habgierigsten an die Spitze zu stellen seien, dagegen, wenn es gelte, Gefahren zu bestehen, die Ehrbegierigsten.*)

Und da ferner der Gebrauch einer richtig aufgestellten Truppe ein mannigfaltiger und in den verschiedenen Fällen nicht nur eine verschiedene Führung, sondern auch eine ver-

*) Die letzte Stelle ist anscheinend verderbt. Nach dem ganzen Gedankengange müsste statt τοὺς κινδυνεύειν μέλλοντας erwartet werden: εἰ δέοι κινδυνεύειν.

schiedene Art der Aufstellung geboten ist, Dionysodor aber von Allem dem nichts vorgetragen hat, so kommt Sokrates zu dem Resultate, Jener möge noch einmal hingehen und über diese Dinge Belehrung fordern. Denn wenn Dionysodor über diese Dinge Kenntnisse besitze und Ehrgefühl habe, werde er sich schämen, das Geld eingesteckt und Jenen mit einer so mangelhaften Belehrung entlassen zu haben.

Dieser ganze ironisch und humoristisch gefärbte Vorgang bildet einesteils durch die ernsten und eindringlichen Hinweisungen auf die Notwendigkeit des Fachwissens eine positive Ergänzung zum Tadel des Dilettantismus, anderenteils in der Blossstellung der Leistung des Dionysodor eine Verspottung des anmasslichen Dilettantismus selbst.

3. Das letzte Ziel der Feldherrnthätigkeit III. 2.

Sokrates trifft mit einem zum Feldherrn Gewählten zusammen. Warum, fragt er, nennt wohl Homer den Agamemnon einen Hirten der Völker? Doch wohl deshalb, weil der Feldherr dem Hirten gleichen soll, der einzustehen hat für die Sicherheit und die genügende Versorgung der Heerde, sowie für die Erreichung des Zweckes, um dessen willen die Heerde gehalten wird. Genau dieselbe dreifache Pflicht aber liegt dem Feldherrn ob. Der Zweck aber ist hier, dass die zu Felde Liegenden selbst durch Besiegung des Feindes eines höheren Maasses von Glückseligkeit teilhaftig werden.

So preist auch Homer den Agamemnon als „trefflichen König zugleich und wackeren Streiter". Der „wackere Streiter" ist aber im Sinne Homers nicht nur persönlich ein tapferer Kämpfer, sondern er versteht auch sein ganzes Heer zu tüchtigen Kämpfern zu machen. Und der treffliche König vollends hat nicht nur sein eigenes Wohlsein, sondern auch die Glückseligkeit der Beherrschten zu schaffen. Der letzte Zweck eines Feldzugs ist stets Erhöhung des Lebensglückes für die zu Felde Ziehenden selbst. Um dies Ziel nach Kräften

zu erreichen, wählen sie sich ihre Feldherrn. Das also muss sich der Feldherr selbst als letztes Ziel setzen. Und in der That kann kein edleres Ziel ausgedacht werden, wie es auch nichts Verwerflicheres gibt, als die Nichtbeachtung desselben.

Um uns nicht in Zweifel zu lassen, dass wir es hier nicht mit einem flüchtigen, haltlosen Einfall, sondern mit einer wohlerwogenen Überzeugung des Sokrates zu thun haben, schliesst Xenophon das Kapitel mit folgendem Satze: „So liess Sokrates bei der Erwägung, worin die Tüchtigkeit eines guten Feldherrn bestehe, alles Andere bei Seite und liess als einzigen Zweck übrig, die Befehligten glücklich zu machen“. Das ist nun ja freilich eine etwas parodoxe Kriegsphilosophie und Kriegsethik! Jedenfalls aber stellt ihre Befolgung an den Befehlshaber eines Bürgerheeres die höchsten Anforderungen in Bezug auf Tüchtigkeit und Gewissenhaftigkeit. Wird ja doch auch die Aufopferung des Lebens im Kampfe unendlich erleichtert durch das Vertrauen, unter einem Führer zu stehen, der nicht leichtsinnig und ehrgeizig oder kopf- und erfolglos seine Soldaten auf's Spiel setzt. Eine idealere Auffassung des Feldherrnberufs, als sie hier Sokrates ausspricht, kann kaum gedacht werden.

4. Die Obliegenheiten des Reiteranführers III. 3.

Der zum Reiteranführer Gewählte gibt Sokrates gern zu, dass er nicht dazu da ist, um an der Spitze zu reiten (reiten doch die berittenen Bogenschützen noch vor dem Anführer), oder um bemerkt zu werden (das gelingt auch einem Verrückten), sondern um die Reitertruppe tüchtiger zu machen und im Bedarfsfalle durch ihre Führung dem Staate Vorteil zu bringen. Dazu muss man sich freilich auf die Erfordernisse des Amtes verstehen. Der Reiteranführer hat es mit den Pferden und den Reitern zu thun. Für die Tüchtigkeit der Pferde zu sorgen, meint der neue Befehlshaber, sei doch Sache der einzelnen Reiter selbst. Sokrates überzeugt ihn

durch Aufzählung der zahlreichen möglichen Fehler der Pferde, die ein wirksames Eingreifen der Truppe im Kampfe unmöglich machen würden, dass die Sorge für die Pferde doch auch zu den Obliegenheiten des Anführers gehört.

Es folgen die erforderlichen Eigenschaften der Reiter. Für den Fall des Herunterfallens im Kampfe müssen sie im leichten Aufsitzen geübt sein. Und da man den Feind nicht ersuchen kann, sich auf bequemen Sandboden zu begeben, müssen die Reiter auch zum Operieren auf schwierigem Terrain geübt werden. Auf's Lanzenwerfen vom Pferde müssen sie eingeübt werden, ebenso zum feurigen Draufgehen und endlich zum Gehorsam. Williger Gehorsam wird auf allen Gebieten, wie Sokrates am Beispiele des Arztes, des Schiffskapitäns und des Landwirtes zeigt, am liebsten dem geleistet, den man für durchaus tüchtig in seinem Fache hält. Ausserdem muss freilich den Leuten auch die Überzeugung beigebracht werden, dass strenge Disziplin im Felde zu ihrem eigenen Heile notwendig ist. Diese Überzeugung ihnen beizubringen, ist jedoch erheblich leichter, als wenn man ihnen beweisen wollte, dass das Schädliche nützlicher ist als das Heilsame. Freilich muss, um dies leisten zu können, der Reiteranführer auch zu r e d e n verstehen. Gibt es doch keine heilsame Einsicht, die zum gesetzlich geordneten Zusammenleben, also zum Leben im eigentlichen und höheren Sinne erforderlich ist, keine Erkenntnis auf irgend einem Gebiete, die nicht durch die Rede mitgeteilt würde. Die besten Lehrer und die Inhaber des wertvollsten Wissens verstehen sich auch am besten auf Rede und Zwiesprache. Ein d r i t t e s Mittel, Gehorsam und tüchtiges Verhalten überhaupt zu wecken, ist die Erregung der Hoffnung auf Lob und Anerkennung im Falle des guten Verhaltens. Die Athener stehen auch in anderen Stücken den anderen Stämmen voran, übertreffen sie aber am meisten an Ehrliebe. Ein zu den delischen Wettkämpfen gesandter athenischer Chor ist allen anderen über-

legen; männliche Schönheit wird nirgends mehr erstrebt, als bei uns. Mehr noch aber zeichnen sich die Athener vor den Anderen durch Ehrliebe aus. Somit könnte durch Appellation an die Ehrliebe auch das athenische Reiterheer zur grössten Tüchtigkeit in der Beschaffenheit der Waffen und Pferde, in Zucht und Eifer zum Kampfe gebracht werden, wenn Jemand sich der Sache anzunehmen verstünde. Er möge nicht zaudern, seine Leute zu allen diesen Erfordernissen anzufeuern, sich selbst und den übrigen Bürgern zum Gewinn. Der junge Reiterführer ist von Allem überzeugt und verspricht, sein Bestes zu versuchen.

5. Zum Feldherrn gehört nicht sowohl persönliche Tapferkeit, als die Fähigkeit zu leiten und zu organisieren III. 4.

Enttäuscht kommt Nikomachides von der Feldherrnwahl. Nicht ihn, der sich während der ganzen Zeit der Dienstpflicht als Soldat abgequält hat, Zugführer und Hauptmann gewesen ist und vor dem Feinde zahlreiche Wunden, die er sich entblössend vorweist, davongetragen hat, sondern den Antisthenes hat man gewählt, der nie als Fusssoldat gedient und auch als Reiter nie etwas Hervorragendes geleistet hat, der nichts anderes versteht, als Geld zu verdienen. Sokrates meint, es sei doch wichtig, wenn er im Stande sein würde, den Soldaten das Nötige zu verschaffen. Aber aus der Fähigkeit Geld zu verdienen folgt noch nicht die Befähigung zur Heerführung, meint Jener. Aber Antisthenes ist ferner auch siegeslustig; jedesmal hat er mit seinen Chören gesiegt. Obwohl selbst der Musik und der Einübung von Chören unkundig, hat er gleichwohl verstanden, die für diese Verrichtungen Tauglichsten herauszufinden. Die gleiche Eigenschaft, verbunden mit der schon bei den Chören bewährten Bereitwilligkeit, sichs etwas kosten zu lassen, wird ihm auch hier zum Siege verhelfen. Überhaupt ist auf jedem Gebiete derjenige ein tüchtiger Leiter, der erkennt, wessen es bedarf und dies zu beschaffen versteht.

Nikomachides hat nicht erwartet, von Sokrates die Behauptung zu hören, dass ein guter Hauswirt auch ein guter Feldherr sei. Das ist aber Sokrates' ernstliche Meinung, die er nun auch abgesehen von der Persönlichkeit des Antisthenes generell zu begründen sich anschickt. Beiden liegt ob, die unter ihrer Leitung Stehenden zum strengen Gehorsam zu bringen, Beiden, für die einzelnen Verrichtungen die geeigneten Leute herauszufinden, Beiden, die Untüchtigen zu strafen und die Tüchtigen zu ehren, Beiden, die Zuneigung der Untergebenen, ihre willige und ergebene Gesinnung, zu erwerben, Bundesgenossen und Helfer zu beschaffen, und die vorhandenen zu erhalten. Beide müssen in ihrem Beruf eifrig und unverdrossen sein; auch über Feinde sich überlegen zu zeigen liegt Beiden ob.

Nikomachides hat das Alles zugegeben; ungeduldig aber mahnt er schliesslich, dass doch für den Feldherrn die Hauptsache der Kampf sei. Was nütze dazu die Hauswirtschaft? Gerade dazu am meisten! meint Sokrates. Der tüchtige Hauswirt weiss, dass es im Kriege nichts Erspriesslicheres und Gewinnreicheres gibt, als den Sieg, nichts Unerspriesslicheres und Verderblicheres als eine Niederlage; er wird daher eifrig alles zum Siege Dienliche beschaffen und vorbereiten, alles Gegenteilige beseitigen und aus dem Wege räumen und wenn Alles gehörig vorbereitet, thatkräftig kämpfen, was aber besonders ins Gewicht fällt, unvorbereitet den Kampf vermeiden. Verachte nicht, mahnt Sokrates, den tüchtigen Hauswirt. Nur quantitativ unterscheidet sich die Fürsorge für das Eigene von der für das Gemeinsame. In beiden Fällen muss durch Menschen gewirkt werden und die Menschen sind in beiden Fällen die gleichen; wer sie zu verwenden versteht, wird in beiden Fällen Erfolg haben, wer nicht, in beiden Misserfolg.

6. Gespräch mit dem jüngeren Perikles über die in der gefährdeten militärischen Lage des Staates zu treffenden Massregeln III. 5.

Es ist nicht leicht, mit Sicherheit den Zeitpunkt dieses Gespräches zu bestimmen. Nach der Bemerkung des Perikles

§ 4, seit der Niederlage bei Delium (424) sei den Böotern gegen die Athener der Kamm geschwollen, so dass sie auch ohne Bundesgenossen sich ihnen entgegenzustellen wagten, könnte es scheinen, als ob die Situation eine bald auf die Schlacht von Delium folgende wäre. Doch ist dies nicht unbedingt notwendig, da ausser Delium auch Lebadea (447) zur Begründung dieser Überhebung genannt wird, also die zeitliche Perspektive eine weitere ist. Nun berichtet aber Xenophon, wie er häufig ausdrücklich versichert und I. 3, 1 generell ausspricht, nur Selbsterlebtes und Selbstgehörtes. Er legt Wert auf dieses Merkmal für die Authentie seiner Mitteilungen. Bei einer Ausnahme von dieser Regel würde er gewiss nicht ermangeln, dies hervorzuheben und seine Quelle anzugeben. Der Verkehr Xenophons mit Sokrates kann aber kaum vor dem Jahre 410 begonnen haben. Andrerseits gehörte Perikles zu den Feldherrn, die nach der Schlacht bei den Arginusen 406 hingerichtet wurden. Innerhalb dieses vierjährigen Zeitraumes passt zu der gedrückten Stimmung, in der sich Perikles befindet, sowie zu seiner nach § 9 in Aussicht stehenden Wahl zum Feldherrn, der Moment am besten, als 407 nach der Absetzung und Flucht des Alcibiades die Wahl von zehn Feldherrn im Werke war. In wie weit zu diesem Zeitpunkt die in unserem Gespräch vorausgesetzte böotische Kriegsgefahr passt, kann ich nicht entscheiden; doch läge diese, auch wenn darüber keine Nachrichten sich erhalten hätten, durchaus nicht ausser dem Bereiche des Möglichen und Wahrscheinlichen.

Unser Gespräch trägt oberflächlich betrachtet den Charakter eines Meinungsaustausches zwischen zwei patriotisch gesinnten Männern und scheint daher aus dem Rahmen der Gruppe herauszufallen. Dass dies aber keineswegs der Fall, beweist schon die Äusserung des Perikles §24, er bemerke sehr wohl, dass, wenn Sokrates ihm als künftigen Feldherrn eine besondere Vorbildung und Sachkunde zutraue, dies nur eine höfliche Form der Belehrung sei. In der That redet Sokrates

in unserem Gespräche nicht wie in den vorigen von den Obliegenheiten des Feldherrn im Allgemeinen, sondern er weist unter Voraussetzung einer ganz bestimmten politischen Situation sowohl auf die dem Falle entsprechenden Einzelmassregeln als auch auf die schwierige Gesamtaufgabe hin, ein ganzes demoralisiertes Volk wieder zur Widerstandsfähigkeit zu erheben.

Sokrates eröffnet das Gespräch mit dem Ausdruck der Hoffnung, dass durch die Berufung des Perikles zur Feldherrnwürde die kriegerische Leistungsfähigkeit und das kriegerische Ansehen des Staates sich heben und Überlegenheit über die Feinde herbeigeführt werden würde. Perikles vermag nicht einzusehen, wie das geschehen könnte; Sokrates will versuchen, die Möglichkeit zu zeigen. Voraussetzung bildet die böotische Kriegsgefahr. An Zahl und körperlicher Tüchtigkeit sind die Athener den Böotern gewachsen, an innerem Zusammenhalt sind sie ihnen überlegen; denn in Böotien herrscht Missstimmung gegen die ausbeutenden Thebaner. Ebenso an Ehrliebe und hochherziger Gesinnung, die an den Thaten der Vorfahren ihre Nahrung findet (§ 1—3).

Das ist Alles richtig, meint Perikles, aber seit den Niederlagen bei Lebadea und Delium ist das Ansehen der Athener bei den Böotern so sehr gesunken und das Selbstgefühl der Letzteren gegenüber den Athenern so sehr gestiegen, dass sie, die früher nicht einmal im eigenen Lande ohne die peloponnesischen Verbündeten sich den Athenern entgegenzustellen wagten, jetzt auch allein ins athenische Gebiet einzufallen drohen, während die Athener, die früher Böotien verwüsteten, jetzt die Verheerung Attikas fürchten müssen (§ 4).

Sokrates: Um so eher wird sich das Volk einem tüchtigen Feldherrn gefügig zeigen. Wer sich sicher fühlt, ist nachlässig, sorglos und unbotmässig, Furcht erzeugt Eifer, Gehorsam, Disziplin. Das zeigt sich auch bei den Bemannungen

der Flotte; wenn nichts zu fürchten, herrscht Disziplinlosigkeit; sowie Gefahr von Stürmen oder vom Feinde droht, befolgen sie nicht nur pünktlich alle erteilten Befehle, sondern harren schweigend der weiteren Kommandos, wie Chortänzer (§ 5 f.).

Perikles: Wenn dem so ist, so muss der Moment benutzt werden, um das Streben nach dauerndem Wiedererwerb der früheren Stellung anzufachen. — Das ist ganz die Meinung des Sokrates und er weiss auch ein Hülfsmittel dieser Einwirkung anzugeben. Will man Jemand zum Streben nach einem Besitztum, das an Andere übergegangen ist, anfeuern, so muss man ihm zeigen, dass es als Vätererbe vielmehr ihm zukommt. Ebenso ist es mit der auf Tüchtigkeit beruhenden hervorragenden Stellung Athens. Sokrates scheut sich hier nicht, den Plunder der durch den Lokalpatriotismus und den Appell an den Chauvinismus der Massen, zugleich aber auch durch eine Art von paränetischem Bedürfnis zur fable convenue zurechtgestutzten Stammessagen als Beweis für die hervorragende Tüchtigkeit der früheren Geschlechter in Anwendung zu bringen. Mit mehr Recht verweist er auf die Rolle Athens in den Perserkriegen (§ 7—12).

Perikles fragt weiter, welche Wege man dem Volke anraten soll, um die alte Tüchtigkeit wiederzuerlangen. Sokrates: Rückkehr zur alten Lebensweise der Vorfahren, oder, wenn dies nicht thunlich, Befolgung des Vorbildes derer, die jetzt den ersten Rang einnehmen. Selbstverständlich sind dies die Spartaner, die zum Überfluss in der nachfolgenden Erwiderung des Perikles gleich zu Anfang (§ 15) als das Mustervolk den Athenern gegenübergestellt werden. Perikles entwirft ein düsteres Bild des in Athen eingerissenen zuchtlosen Sichgeltendmachens der Individualität und der daran sich anschliessenden verderblichen Folgeerscheinungen (§ 13—17).

Sokrates vertritt eine mildere Auffassung des herrschenden Zustandes. Die Athener kranken nicht an unheilbarer Verderbtheit. Sie zeigen sich diszipliniert auf der Flotte, in den

gymnischen Wettspielen, in den Chören. Aber beim Landheer, klagt Perikles, herrscht Disziplinlosigkeit. Dies hat, bemerkt Sokrates, vielleicht darin seinen Grund, dass den Befehlshabern ein sehr geringes Mass von Sachverständigkeit beiwohnt. Über Chöre von Zitherspielern, Sängern oder Tänzern, über Ringer und Pankratiasten erdreistet sich Niemand, die Oberleitung zu übernehmen, der seine Sache nicht versteht und nachweisen kann, wo er sie gelernt hat; von den Feldherrn aber sind die meisten Dilettanten. Perikles bildet eine Ausnahme; er vermag ebenso gut anzugeben, wann er angefangen hat, die Feldherrnkunst zu lernen, als wann die Ringkunst. Schon bei seinem Vater hat er den Grund gelegt, ist dann stetig auf Erweiterung bedacht gewesen und hat sich keine Mühe verdriessen lassen, von Anderen zu lernen und diese dadurch als seine Helfer und Mitarbeiter zu gewinnen (§ 18—23).

Hier bemerkt nun Perikles (§ 24), es entgehe ihm nicht, dass Sokrates ihn durch dieses Lob nur in feiner Weise auf das aufmerksam machen wolle, worauf es bei dem angehenden Feldherrn vor Allem ankomme und erklärt sich sachlich mit ihm durchaus einverstanden.

Sokrates knüpft nun hieran noch Spezialratschläge in Bezug auf das Verfahren gegenüber dem augenblicklich zu bekämpfenden Feinde, den Böotern. Es gilt, die Grenzgebirge und die Berglandschaften im Norden Attikas durch Leichtbewaffnete in rüstigerem Alter zu besetzen und so dem feindlichen Lande gefährlich zu werden, das eigene aber gegen feindliche Einfälle zu schützen.

Perikles stimmt dem bei und Sokrates ermahnt ihn, darnach zu handeln. Habe er Erfolg, so werde das für ihn ehrenvoll und für den Staat nützlich sein, und auch wenn das Ziel der Massregel nicht erreicht werde, sei damit kein öffentlicher Schade und keine Unehre für ihn selbst verbunden.

Hier bildet nun zunächst der strategische Spezialratschlag der Schlussparagraphen (§ 25—28) einen selbständigen Abschnitt für sich. Die Zusammengehörigkeit mit der ganzen Gruppe, der unser Gespräch angehört, wird vermittelt durch den allgemeiner gehaltenen Hinweis auf die Notwendigkeit der Vorbildung für den Beruf des Feldherrn, des Erwerbes der Sachkenntnis auf diesem Gebiete, die auch der eingerissenen Zuchtlosigkeit Herr zu werden im Stande sein würde (§ 18—24). In diesen Zusammenhang nun greift als ein anscheinend fremdartiger Gedanke die Lobpreisung des Areopags § 20 störend ein. Während sich sonst der Gedanke dahin zuspitzt, dass überall, wo sachkundige Leiter sind, auch die anscheinend so zuchtlosen Athener gehorchen, wird am Areopag die Gesetzlichkeit, Würde und Gerechtigkeit gerühmt. Hier fehlt aber der Zug der willigen Unterordnung unter den Sachkundigen. Den Areopagiten mag Sachkunde nachgerühmt werden, aber es fehlt der Zug der willigen Unterordnung unter eine Autorität. Ich habe in vorstehender Inhaltsangabe diesen Paragraphen stillschweigend bei Seite gelassen. Dadurch wird eine strenge Gedankenfolge hergestellt. Nachdem Sokrates § 18 die Beispiele der in Athen vorhandenen Disciplniertheit (Flotte, gymnische Spiele, Chöre) aufgezählt hat, spricht Perikles § 19 seine Verwunderung aus, dass die dabei in Betracht kommenden, nach seiner offenbar durchaus oligarchischen Taxierung untergeordneten Elemente der Bürgerschaft den Leitern gehorchen, während beim schweren Fussvolk und den Reitern, in denen seiner Ansicht nach der Kern der Bürgerschaft steckt, völlige Disziplinlosigkeit herrscht. Hieran schliesst sich genau die Bemerkung des Sokrates § 21 an: Vielleicht liegt dies daran, dass bei diesen die Befehlshaber ohne Sachkunde sind, nebst der weiteren Ausführung. Es muss dann freilich auch der Satz: οὐ τοίνυν δεῖ ἀθυμεῖν, ὡς οὐκ εὐτάκτων ὄντων Ἀθηναίων als nicht in den Zusammenhang passsend beseitigt werden. Wollte man den ganzen

Zusammenhang erhalten, so müsste man annehmen, dass die auf den Areopag bezügliche Bemerkung des Sokrates von Xenophon ungenau wiedergegeben ist und dass auch dieser in Wirklichkeit von ihm als Beispiel einer tüchtigen Disziplin auch in den oberen Schichten der Bevölkerung angeführt wurde. Die entschiedene Forderung der fachmässigen Tüchtigkeit bei den Feldherrn bildet denjenigen Zug unsres Gesprächs, vermöge dessen es mit dem die ganze Gruppe beherrschenden Grundgedanken zusammenhängt.

Ausserdem tritt aber freilich in unsrem Gespräch der viel weiter gehende Gedanke einer reformatorischen Einwirkung auf die Massen hervor. Dieser Gedanke liegt ausser der Sphäre jenes Grundgedankens und eröffnet einen Blick auf den eigentlichen politischen Standpunkt des xenophontischen Sokrates. Nach der Ansicht desselben müssen die Massen, wenn die alte Blüte des Staates wieder erreicht werden soll, entweder zur Lebensweise der Vorfahren wieder zurückkehren, oder die Sitten des gegenwärtig das Übergewicht behauptenden Staates zum Vorbilde nehmen (§ 14). Dass dieser Standpunkt nicht ohne Weiteres mit dem des offenbar oligarchisch gesinnten, lakonisierenden, den gegenwärtigen Zustand in den düstersten Farben malenden, in den Hopliten und Reitern den Kern der Bürgerschaft erblickenden Perikles identisch ist, ergibt sich schon daraus, dass Sokrates gegen Perikles die vorteilhaften Seiten der durch die Flotte vertretenen eigentlich demokratischen Volkselemente kräftig hervorhebt.

Die eigentliche Reformpolitik des xenophontischen Sokrates ist, wie sich im weiteren Verlaufe noch deutlicher herausstellen wird, durchaus auf die leitenden Kreise gerichtet. Hier ist die einzige Stelle, wo Xenophon uns einen Blick auf die Forderungen thun lässt, die sein Sokrates für die Gesamtheit des Volkes aufstellt. Er verlangt von ihr Rückkehr zur strengeren Sitte und Lebensweise der Vorfahren oder Nachahmung des herrschenden Volkes in dieser Beziehung.

7. Sokrates weist einen jugendlichen Streber auf die unumgänglichen Vorbedingungen der staatsmännischen Laufbahn hin. III. 6.

Diese ganz im Gedankenkreise unserer Gruppe liegende Unterredung ist ein kleines Kabinetstück sokratischer Ironie und sokratischen Humors. Sokrates bewährt hier seine einzig dastehende Gabe, die anspruchsvolle Unwissenheit ad absurdum zu führen, die er sonst (nach I. 4. 1) gegen Draussenstehende und (nach IV. 2) gegen angehende Schüler zu verwenden pflegte, im Dienste des Zweckes, ein unberechtigtes Streben nach einer staatsmännischen Rolle auf den rechten Weg zu verweisen.

Glaukon, der Bruder Platos, hat sich in den Kopf gesetzt. der Leiter des gesamten athenischen Staatswesens werden zu wollen. Noch nicht zwanzigjährig tritt er in Volksversammlungen auf, wird dort ausgelacht und von den Dienern der Prytanen von der Bühne herabgezogen und keiner der Verwandten und Freunde ist im stande, ihn von diesem die Familie kompromittierenden Gebahren abzubringen. Endlich unternimmt Sokrates aus Rücksicht auf seine Freunde Charmides, Glaukons Onkel, und Plato mit glänzendem und durchschlagendem Erfolge den Versuch.

Er beginnt bei einer zufälligen Begegnung damit, Glaukons Vorhaben zu loben und auf die hohen Vorteile einer leitenden Stellung im Staate, insbesondere auf den damit verbundenen Ruhm bis über die Grenzen Griechenlands hinaus hinzuweisen. Glaukon fühlt sich gehoben und leiht nun den weiteren Reden des Sokrates ein offenes Ohr.

Will man im Staate geehrt sein, so muss man dem Staate Dienste erweisen. Womit gedenkst du den Reigen deiner Wohlthaten für das Gemeinwesen zu eröffnen? Glaukon fängt erst jetzt über diesen ihm neuen Gesichtspunkt an nachzudenken und hüllt sich in Schweigen.

Vielleicht wirst du, wie man es mit dem Hauswesen eines Freundes machen würde, das man vorwärts bringen

wollte, zuerst versuchen, den Wohlstand des Staates zu erhöhen? Dies geschieht dadurch, dass man die Einkünfte vermehrt. Aus welchen Quellen fliessen die gegenwärtigen Einkünfte des Staates und wie hoch belaufen sie sich? Darüber wirst du ja jedenfalls Untersuchungen angestellt haben, um die unzureichend ausgebeuteten Quellen besser ausnutzen und die ganz übersehenen wirksam machen zu können.

Glaukon hat über diesen Punkt noch keine Untersuchungen angestellt.

Der andere Weg zur Verbesserung des Wohlstandes ist die Verringerung der Ausgaben. Glaukon wird jedenfalls darauf Bedacht nehmen, die überflüssigen zu beseitigen und zu diesem Ende sich über den gegenwärtigen Stand der Staatsausgaben informiert haben. Leider hat er sich auch damit noch nicht beschäftigt und so muss denn dieser erste von Sokrates vorgeschlagene Weg, sich dem Staate nützlich zu erweisen, einstweilen von der Tagesordnung abgesetzt werden.

Da jedoch Glaukon meint, man könne den Staat auch durch Kriege bereichern, so geht die Unterredung auf das Gebiet der auswärtigen Politik und des Kriegswesens über. Zum Kriege darf man nur raten, wenn die Überlegenheit über den Feind gesichert ist. Wie hoch beläuft sich nun wohl unsre gegenwärtige Land- und Seemacht und wie hoch die unserer Gegner? Glaukon kann das nicht so ohne Weiteres aus dem Kopfe sagen. Aber vielleicht, meint Sokrates, besitzt er zu Hause Aufzeichnungen darüber; dann soll er sie holen; denn gar zu gern möchte auch Sokrates darüber etwas hören. Leider besitzt er auch solche Aufzeichnungen nicht und so muss denn die Beratschlagung auch über einen etwaigen Krieg fürs Erste verschoben werden. Voraussichtlich, meint Sokrates, hat er wegen der Schwierigkeit dieser Fragen, da er seine Laufbahn als Staatsleiter eben erst beginnt, darüber noch nicht nachgeforscht.

Dass er sich aber um die Bewachung des Landes schon gekümmert hat, weiss Sokrates; er wird daher anzugeben wissen, wie viele Wachtposten zweckmässig, wie viele unzweckmässig sind und eine wie starke Besatzung für die einzelnen erforderlich ist. Er wird den Rat erteilen, die zweckmässigen Posten zu verstärken, die überflüssigen aber einzuziehen.

Glaukon meint, sie seien alle einzuziehen, denn sie versähen ihren Wachtdienst so mangelhaft, dass vom Lande weg Alles geraubt werde. In diesem Falle, wirft Sokrates ein, hätte aber doch vollends jeder Beliebige die Freiheit zu rauben. Ob er aber in der That hingegangen sei und die Sache untersucht habe; oder worauf sich sein Urteil über die schlechte Ausführung des Wachtdienstes gründe?

„Auf Vermutung,“ erwidert Glaukon.

Dann freilich ist es besser, auch diesen Punkt bei Seite zu lassen, bis wir nicht mehr vermuten, sondern zum Wissen durchgedrungen sind.

In die Silbergruben bist du, ich weiss es, noch nicht gekommen, so dass du etwa angeben könntest, aus welchem Grunde sich ihre Erträge gegen früher verringert haben. Als Glaukon auch dies bestätigen muss, meint Sokrates, es solle ja freilich eine ungesunde Gegend sein und das könne ihm als Entschuldigungsgrund dienen, wenn der Punkt zur Sprache komme.

Hier hat Glaukon die Empfindung, dass Sokrates sich über ihn lustig macht: dieser aber bringt mit unerschütterlichem Gleichmut eine neue Frage aufs Tapet. Jedenfalls hast du nachgeforscht, auf wie lange Zeit das vom Lande eingehende Getreide zur Ernährung der Stadt ausreicht und wieviel jährlich noch ausserdem eingeführt werden muss, damit nicht unversehens unter deiner Leitung Nahrungsmangel eintrete, sondern du auf Grund sicheren Wissens für die Verproviantierung der Stadt zweckdienliche Ratschläge erteilen könnest. Nach Glaukons Ansicht wäre es ein unge-

heures Stück Arbeit, wenn man sich auch noch um solche Dinge kümmern sollte. Sokrates erweist die Notwendigkeit durch die Analogie des einzelnen Hausstandes. Da es aber schwierig sei, den Bedarf von mehr als zehntausend Hausständen auf einmal zu übersehen, empfehle es sich, zunächst einmal mit der Hebung eines einzigen Hausstandes, z. B. desjenigen seines Onkels Charmides, einen Versuch zu machen. Derselbe habe es nötig (Charmides, früher sehr reich, war in späteren Jahren verarmt). Sokrates ist mit der Stellung dieses ökonomischen Problems von der Frage der blossen Verproviantierung stillschweigend auf das universellere Gebiet der Verwaltung überhaupt übergegangen. Gelänge dieser Versuch, so möge er es mit einer Mehrzahl versuchen. Könne er aber einem einzigen Hausstande nicht aufhelfen, wie sollte er es für eine Vielheit vermögend sein?

Glaukon wäre schon bereit, den Versuch mit dem Hausstande des Oheims zu machen, wenn dieser ihm nur folgen wollte.

Wie? sagt Sokrates, wenn du den einzigen Oheim nicht überreden kannst, wie glaubst du dann sämtliche Athener einschliesslich des Oheims bestimmen zu können, dir Folge zu leisten? Hüte dich, Glaukon, dass du nicht durch dein Streben nach Ruhm ins Gegenteil gerätst! Siehst du nicht, wie gefährlich es ist, in Dingen, von denen man nichts versteht, zu reden oder zu handeln? Sieh auf die Anderen, die in der gleichen Lage sind, ob sie nicht statt Lob und Bewunderung Tadel und Verachtung ernten! Sieh auch auf die entgegengesetzten Beispiele! Bei allen Thätigkeiten entspringt Ansehen und Anerkennung nur aus der vollen Beherrschung des Gegenstandes, Missachtung und Geringschätzung aus dem Gegenteil. Willst du dein Ziel erreichen, so strebe vor allen Dingen nach Sachverständigkeit auf dem Gebiete, auf dem du etwas erreichen willst. Wenn du dich so ausgerüstet an die öffentlichen Angelegenheiten heranmachst, wirst du ohne Schwierigkeit deinen Wunsch in Erfüllung gehen sehen.

8. Wider die Blödigkeit als Hindernis staatsmännischer Bethätigung III. 7.

Während Glaukon ausser der edlen Dreistigkeit alle anderen Vorbedingungen zum staatsmännischen Wirken fehlen, befindet sich sein Oheim Charmides im diametral entgegengesetzten Falle. Er ist viel befähigter als die Gesamtheit der damaligen Politiker, wagt aber nicht, in der Volksversammlung aufzutreten und sich an den öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen. Auch ihm fehlt eine spezifische, für den Staatsmann unumgängliche Befähigung und Sokrates sucht auch ihn zur Ausfüllung dieser Lücke zu bewegen.

Dass ein zum Siege in öffentlichen Wettkämpfen Befähigter, der sich selbst und dem Vaterlande Ehre und Ansehen bereiten könnte, sich aber den Wettkämpfen entzieht, ein Weichling und Feigling ist, gibt Charmides, die Absicht der Frage noch nicht merkend, unbedenklich zu. Bei der Anwendung auf das staatsmännische Gebiet aber merkt er, dass die Spitze sich gegen ihn kehrt und fragt: Warum fragst du m i c h das? Weil er seiner Bürgerpflicht nicht nachkommt. In privaten Unterredungen mit Staatsmännern weiss er treffliche Ratschläge zu erteilen und begangene Fehler richtig aufzudecken. Ein guter Rechner aber oder ein Meister auf der Zither wird seine Fertigkeit ebenso gut vor der Menge bewähren, als wenn er allein ist.

Aber die natürliche Blödigkeit und Furcht macht sich doch viel mehr vor einer Volksmenge, als im privaten Verkehre geltend!

Er soll doch begreifen, dass er sich vor den Klügsten und Tüchtigsten nicht zu reden scheut, dafür aber vor den Unverständigsten und Schwächsten! Ob er sich vor den Gerbern, den Sattlern, den Zimmerleuten, Schmieden, Bauern, Kaufleuten und vor den nur auf einen möglichst grossen Handelsgewinn sinnenden Markthändlern scheue? Aus diesen zusammengenommen aber bestehe die Volksversammlung. Es

sei gerade, wie wenn ein den geübten Kriegern Überlegener sich vor den Ungeübten fürchte. Während er sich mit den einflussreichsten Männern im Staate, von denen einige ihn überdies über die Achsel ansähen, mit Leichtigkeit unterrede und den Politikern von Profession sich in solchen Unterredungen weit überlegen zeige, fürchte er von denen, die von Politik nichts verständen und dabei überdies keineswegs jene geringschätzige Haltung ihm gegenüber einnähmen, ausgelacht zu werden.

Aber werden nicht oft die richtigsten Ansichten von der Volksversammlung verlacht?

Das geschieht ja aber auch von den Staatsmännern im Privatverkehr, mit denen du doch leicht fertig wirst. Mangelndes Streben nach Selbsterkenntnis führt nicht nur zur Selbstüberschätzung, sondern auch zur Verkennung der eigenen Befähigung. Und wer zur Verbesserung der öffentlichen Verhältnisse etwas beizutragen im stande ist, dient dadurch nicht nur dem Vorteil der anderen Bürger, sondern auch dem der eigenen Freunde und nicht zum wenigsten dem eigenen.

Dritte Gruppe.

Das Verhalten des Sokrates gegenüber den Versuchen, ihn durch verfängliche Fragen in Verlegenheit zu bringen.

III. 8. und 9.

Zur Charakterisierung des bei den Unterredungen im engeren Kreise lediglich auf die Erzielung heilsamer Wirkungen gerichteten Verhaltens des Sokrates, dem er auch dann nicht untreu wurde, wenn aggressiv gegen ihn vorgegangen wurde, bringt Xenophon vier Beispiele: Kap. 8, 1—3 und 4—7, Kap. 9, 1—3, 4—7. In beiden Kapiteln reiht er hieran nach mehr äusserlichen Gesichtspunkten nach dem bereits bekannten Verfahren episodische Abschnitte an.

1. Der Begriff des ἀγαθόν. (8, 1—3).

Aristipp hatte die ernste Art, in der er in der II. 1 berichteten Unterredung über Sinneslust von Sokrates zurechtgewiesen worden war, nicht vergessen. Er fand schliesslich einen vermeintlich schwachen Punkt im Gedankensysteme des Sokrates, von dem aus er glaubte, auch diesem eine Schlappe beibringen, ihn zu Falle bringen zu können. Der griechische Ausdruck hiefür ist ἐλέγχειν.

Bei diesem ersten Beispiele gibt Xenophon den auch für die folgenden geltenden Gesichtspunkt an, von dem Sokrates auch in diesen Fällen eines aggressiven Vorgehens gegen ihn allein sich leiten liess. Er hatte auch in diesen Fällen nur die heilsame Wirkung der Erkenntnisförderung im Schülerkreise im Auge. Dementsprechend war sein Verfahren in solchen Fällen eingerichtet, das Xenophon in etwas gewundener wunderlicher Weise folgendermassen beschreibt: „Er antwortete nicht wie diejenigen, die auf der Hut sind, dass etwa die Unterredung sich zu ihren Ungunsten wenden möchte, sondern wie einer, der entschlossen ist, durchaus das Gebührende zu thun." Ich habe hier ἐπαλλάττεσθαι, das eigentlich nur heisst „sich verändern", im Sinne einer ungünstigen Wendung genommen und πεπεισμένος durch entschlossen übersetzt. Der Gegensatz ist der des Strebens, unter allen Umständen die Oberhand zu behalten, selbst auf Kosten der Wahrheit, und der allein auf Ermittelung des Wahren und objektiv Heilsamen, selbst unter Einräumung eines schwachen Punktes im eigenen Gedankensystem, zielenden Willensrichtung.

Aristipp fragt, ob er irgend ein Gut kenne. Hiermit ist einer der fundamentalsten Punkte des sokratischen Systems berührt. Voraussetzung ist die durchaus individualeudämonistische Begründung des religiös-ethischen Wohlverhaltens als Grundeigentümlichkeit der sokratischen Lehre. Wenn das geziemende Verhalten durch seine Glückseligkeitserfolge

empfohlen werden soll, ist es eine fundamentale Frage, ob es Güter im uneingeschränkten Sinne, d. h. Dinge gibt, die unter allen Umständen als glückseligkeitsfördernd, also als erstrebungswert gelten können. Xenophon weiss die ganze Tragweite der Frage nicht ins Licht zu stellen, hat aber wenigstens die insidiatorische Absicht des Aristipp richtig erkannt. „Falls Sokrates irgend eines der herkömmlich als Güter angesehenen Dinge nennen würde, wie Nahrung, Trank, Besitz, Gesundheit, Stärke, Kühnheit, war er darauf vorbereitet zu zeigen, dass das genannte Gut unter Umständen auch ein Übel sein könne“.

Sokrates hätte nun versuchen können, um die in seinem Systeme fehlende Anerkennung eines schlechthin und universell erstrebenswerten Gutes und den daraus sich ergebenden praktischen Opportunismus seiner Motivierung zu verhüllen, mit den ihm reichlich zu Gebote stehenden Mitteln der Eristik irgend ein Gut als schlechthin wertvoll zu verteidigen. Mutmasslich hätte er dabei vermöge seiner dialektischen Gewandtheit die Oberhand behalten, einen augenblicklichen Erfolg erzielt und den durch sein System gebotenen Angriffspunkt verdeckt. Aber er hätte dadurch verwirrend und irreleitend auf das Denken und die Überzeugungen seiner Gefährten gewirkt.

Er gibt daher der Wahrheit die Ehre und bekennt sich offen zur Relativität aller Güter. Xenophon drückt dies so aus: er wusste, dass wenn uns etwas belästigt, wir der Abhilfe bedürfen. Er setzt hier den konkreten Einzelfall, die Beseitigung eines Unlustzustandes, für die generelle Fassung, dass jedes der herkömmlichen Güter nur unter gewissen Vorbedingungen und innerhalb einer bestimmten Wirkungssphäre ein Gut ist. Gemäss diesem von Xenophon nur unzulänglich formulierten Prinzip stellt nun Sokrates eine Reihe von Gegenfragen, in denen der Begriff des Gutes sich in den eines zu einem bestimmtem Zwecke, gegen ein bestimmtes Übel

Guten, d. h. Heilsamen verwandelt. Fragst Du mich, ob ich etwas kenne, das gegen das Fieber gut ist? Nein. Oder gegen schlimme Augen? Nein. Oder gegen den Hunger? Nein. Hierauf folgt die generelle Erklärung: Nun denn, wenn Du mich fragst, ob ich etwas Gutes kenne, das gegen nichts gut ist, so kenne ich ein solches nicht und verlange auch nicht es zu kennen.

Hier liegt das offene Bekenntnis zu einem opportunistischen Universaleudämonismus vor, dem die jedesmal als Wirkung des geziemenden Verhaltens eintretenden Glücksfolgen als berechtigte Elemente der Glückseligkeit erscheinen. Der formale Begriff der Eudämonie ist der einzige Einheitspunkt für die Zwecke des Handelns, die als solche immer in einer je nach den Umständen des Falles wechselnden Mehrheit und Mannigfaltigkeit auftreten. Der xenophontische Sokrates kennt axiologisch betrachtet noch kein unbedingt höchstes Gut, sondern ist opportunistischer Universaleudämonist, dem je nach den Umständen bald dieser, bald jener Vorteil erstrebenswert erscheint. Die konkretere Ausführung dieses Satzes durch Darlegung der von Sokrates vornehmlich anerkannten und geschätzten Güter, für die Xenophon genügende Anhaltspunkte bietet, muss dem zweiten systematischen Hauptteile überlassen werden.

2. Der Begriff des καλόν (§ 4—7).

Dass wir uns noch auf dem gleichen Gebiete der verfänglichen Fragen bewegen, beweist der Eingang von § 4: πάλιν δὲ τοῦ Ἀριστίππου ἐρωτῶντος. Diese zweite Frage lautet, ob er ein καλόν kenne. Hier tritt nun infolge des vagen populären Sprachgebrauchs in der Anwendung der Wörter ἀγαθόν und καλόν eine Schwierigkeit auf. Wie es scheint, hat Aristipp sich das begriffliche Verhältnis der beiden Ausdrücke von Haus aus nicht klar gemacht; eine Bestimmung desselben erfolgt erst im Verlaufe der Unterredung durch Sokrates.

Dieser antwortet zunächst auf die einleitende Frage ganz im Sinne seiner wirklichen Grundüberzeugung, er kenne viele καλά. Aristipp versucht es nun zunächst mit einem echt sophistischen Fechterstückchen, mit dem er aber keinen Erfolg hat. Ob die vielen καλά alle einander gleich seien? Nein, sie seien einander im allerhöchsten Grade ungleich. Wie es denn möglich sei, dass ein dem καλόν Unähnliches trotzdem καλόν sei? Sokrates lässt sich auf die Begriffsspielerei nicht ein, sondern verlegt die Argumentation auf das concrete Gebiet des Beispiels. Dem Menschen, der zum Laufen καλός ist, ist ein Anderer unähnlich, der zum Ringen καλός ist; der Schild ist ein καλόν zur Verteidigung, der Wurfspiess zum Schleudern; beide sind völlig unähnlich.

Auf die Bemerkung des Aristipp, Sokrates beantworte die vorliegende Frage ganz ebenso, wie die nach dem ἀγαθόν (die also wohl nicht lange vorher, mutmasslich unmittelbar vorher gestellt worden war) fragt Sokrates, ob er denn das καλόν und das ἀγαθόν für etwas Verschiedenes halte. In Wirklichkeit sei doch jedes Objekt zu demselben Zwecke ein καλόν und ein ἀγαθόν. Dies gelte von der Tugend; und wenn Menschen καλοὶ καὶ ἀγαθοί genannt würden, so würden beide Ausdrücke in demselben Sinne und in Beziehung auf dasselbe ihnen beigelegt. Ebenso zeige sich der menschliche Körper in Bezug auf ebendasselbe als ein καλόν und ἀγαθόν und dieselbe Übereinstimmung der Bedeutung walte ob, wenn menschliche Gebrauchsgegenstände καλά oder ἀγαθά genannt würden; es handle sich nämlich um die Brauchbarkeit zu bestimmten Zwecken. Also ist auch ein Mistkorb ein καλόν? Freilich, sagt Sokrates, und ein goldener Schild ein αἰσχρόν, wenn jener für die mit ihm verfolgten Zwecke zweckmässig, dieser aber nicht zweckmässig (καλῶς-κακῶς) eingerichtet ist.

Darnach können also dieselben Dinge καλά und αἰσχρά sein? Gewiss, und dieselben ἀγαθά und κακά. Was für den Hunger gut, kann für das Fieber schlimm sein und umge-

kehrt. Ebenso verhält sichs in Bezug auf Lauf und Ringkampf. Überhaupt ist Alles ein ἀγαθόν und καλόν in Bezug auf das, wozu es sich gut eignet, und ein κακόν und αἰσχρόν in Bezug auf das, wozu es sich schlecht eignet.

Auch in diesem zweiten Beispiel also hat Sokrates wie in dem ersten, seine ungeschminkte Wahrhaftigkeit und Offenheit in Darlegung seiner Überzeugungen zu Nutz und Frommen seiner Zuhörer uneingeschränkt hervorteten lassen.

3. Das καλόν bei Bauwerken (8, 8—10).

Episodisch reiht sich an diese zweite Erörterung eine als öfter vorgekommen dargestellte Argumentation an, die zwar nicht durch eine verfängliche Frage hervorgerufen wird, aber doch zur weiteren Erläuterung des Begriffs des καλόν dient und ausserdem, wie Xenophon ausdrücklich hervorhebt, von lehrhaftem Werte für's praktische Leben ist.

Auch beim Hausbau ist das καλόν und das Zweckmässige (χρήσιμον) ein und dasselbe und hieraus ergibt sich, wie man die Häuser bauen muss. Man muss darauf Bedacht nehmen, dass das Haus möglichst angenehm zu bewohnen und zugleich möglichst zweckmässig sei. Der Gedanke wird freilich nur in Bezug auf die Annehmlichkeit, und zwar auch in Bezug auf diese fast nur gegenüber den klimatischen Einwirkungen ausgeführt. Das Haus muss im Sommer kühl, im Winter warm sein. Seine Wohnräume müssen also gegen Mittag liegen; dann scheint die Sonne im Winter infolge ihres niedrigen Standes in die vorliegende Halle hinein, im Sommer aber gewährt diese wegen des hohen Standes der Sonne Schatten. Aus demselben Grunde, namentlich wegen der Erwärmung im Winter, muss die Mittagsseite des Hauses hoch sein, dagegen wegen der kalten Nordwinde die Nordseite niedriger. Dadurch wird zugleich der zum χρήσιμον gehörige Erfolg erreicht, dass auch manche im Hause aufbewahrte Gegenstände nicht von Hitze oder Kälte leiden. Nur

ganz kurz wird noch darauf hingedeutet, dass Malereien und bunte Verzierungen am Hause mehr Unbequemlichkeiten als Annehmlichkeiten gewähren, wofür aber die Begründung fehlt.

In demselben Sinne wird die beste Lage für Tempel und Altäre ganz vom kultischen Zwecke aus bestimmt. Sie müssen zugleich weithin sichtbar und schwer zugänglich sein, damit der ihnen Nahende einesteils schon von Ferne durch ihren Anblick zur Andacht gestimmt, andernteils aber der Andächtige an Ort und Stelle nicht durch fremdartige Eindrücke in der andächtigen Sammlung gestört werde..

4. Eine versuchende Frage in Betreff der Tapferkeit (9, 1—3).

Schon das πάλιν δὲ ἐρωτώμενος am Anfang von Kap. 9 weist darauf hin, dass ein weiteres Beispiel der Behandlung verfänglicher Fragen durch Sokrates folgt. Und in der That trifft die Frage, ob die Tapferkeit etwas Lehrbares oder Angeborenes sei, wieder einen höchst delikaten Punkt in der sokratischen Lehre, wenn gleich Xenophon zum Verständnis dieser Tragweite der Frage, das doch zur Würdigung der auch hier hervortretenden Redlichkeit und Offenheit des Sokrates erforderlich ist, nichts beibringt.

Die Lehre des xenophontischen Sokrates ist vorwiegend moralischer Intellektualismus in dem Sinne, dass in ihr die intellektuelle Triebfeder des Sittlichen, die im erkannten eigenen Vorteil liegt, vornehmlich betont wird. Die tugendhaften Handlungen kommen nach diesem Standpunkte vorwiegend durch die Erkenntnis und Erwägung ihrer Nützlichkeit für das eigene Wohl zu Stande; wird er in strenger Ausschliesslichkeit festgehalten, so muss behauptet werden, dass sie nur auf diesem Wege zu Stande kämen. In diesem Falle aber ist die Tugend lehrbar, d. h. sie kann durch Eröffnung der Erkenntnis von ihrer individualeudämonistischen Nützlichkeit andemonstriert werden. Nun bot von allen Tugenden keine einen besseren Angriffspunkt auf diesem Standpunkt, als die

Tapferkeit. Die gewöhnlichste Erfahrung lehrte, dass sie zum guten Teil auf physischer Veranlagung beruht. Wer also die Lehrbarkeit der Tugend durch Begriffsbestimmung und Demonstration ihrer Nützlichkeit behauptet, muss sich gerade bei der Tapferkeit entweder mit den evidentesten Lebenserfahrungen oder mit seinen eigenen Prinzipien in Widerspruch setzen. Also ist von der Voraussetzung aus, dass Sokrates den ausschliesslich intellektuellen, also durch Belehrung mitzuteilenden Ursprung der Tugendübung lehre, das Angriffsobjekt gut gewählt.

Sokrates lässt sich aber auch hier durch die Verlockung, einen ihm besonders wichtigen Teil seiner Lehre zu verteidigen, nicht zu einem eristischen Verfahren hinreissen. Wurde doch sein Denken in der That auch der anderen Seite der Sache gerecht. Er gibt von vornherein unumwunden zu, wie ein Körper von Natur zur Ertragung von Beschwerden geeigneter sei, als ein anderer, so sei auch eine Seele von Natur stärker in Bezug auf Gefahren, als die andere. Die Erfahrung zeige, dass unter denselben Gesetzen und Sitten — die hier das Element des διδακτόν im weiteren Sinne des Anerzogenen überhaupt einschliesslich der Gewöhnung vertreten — aufgewachsene Menschen sich hinsichtlich des Wagemutes gar sehr von einander unterscheiden.

Gleichwohl vertritt er die Ansicht, dass für jede Naturveranlagung Erkenntnis und Übung einen Zuwachs an Tapferkeit herbeiführen. Hier werden die beiden Momente, die in dem im weiteren Sinne gebrauchten διδακτόν vereinigt liegen, die μάθησις und die μελέτη, gesondert aufgeführt und so haben wir hier drei, der aristotelischen Dreiheit φύσις, ἔθος, λόγος genau entsprechende Entstehungsursachen der Tapferkeit beisammen. Im engeren und eigentlichen Sinne freilich würde das διδακτόν nur die μάθησις einschliessen, aber Sokrates geht in seinen Zugeständnissen noch über das vom Gegner irgend zu erwartende Mass hinaus; er concediert

ausser der φύσις auch die μελέτη. Als Beweis führt er an, dass weder die Scythen und Thraker wagen würden, mit Schild und Speer gegen die lacedämonischen Schwerbewaffneten zu kämpfen, noch die Lacedämonier mit Tartsche und Wurfspiess gegen die Thraker oder mit Bogen gegen die Scythen. In beiden Fällen würde die φύσις vorhanden sein, die μάθησις und μελέτη aber fehlen.

Das gleiche Zugeständnis, zu dem das Wesen der Tapferkeit am meisten drängte, macht sodann Sokrates ganz spontan auch hinsichtlich der übrigen Tugenden. Auch bei diesen seien einesteils Unterschiede in der natürlichen Veranlagung zwischen den Menschen vorhanden, anderenteils würden durch Ausbildung bedeutende Fortschritte erzielt. Somit sei deutlich, dass Alle in denjenigen Tugenden, in denen sie sich auszeichnen wollten, möchten sie von Natur besser oder geringer dafür ausgestattet sein, auch Lernen und Übung anwenden müssten.

Dieser Abschnitt ist wegen der Betonung der Naturausstattung und Übung neben dem intellektuellen Moment von grosser Bedeutung zur richtigen Würdigung solcher Stellen, in denen Letzteres ausschliesslich und noch dazu in der Einschränkung auf das begriffliche Wissen betont wird.

5. Das Verhältnis der Weisheit zur Sophrosyne (9, 4—7).

Dies ist der für die sokratische Ethik wichtigste, aber leider auch der unklarste und schwierigste Abschnitt unsrer Schrift. Zunächst ist an einigen Punkten die Lesart verderbt oder unsicher; es scheint aber auch, als habe Xenophon selbst bei diesen teilweise über seinen Horizont hinausliegenden Fragen keine genügende Herrschaft über den Gedanken gehabt, um ihn in eine völlig verständliche Form bringen zu können.

Auch hier liegt eine für das sokratische Lehrsystem recht verfängliche Frage vor. Xenophon schickt der Mitteilung der-

selben einen einleitenden Satz voraus, der erklären soll, wie man von den sokratischen Lehrsätzen aus zu einer so absurden Consequenz gelangen konnte, wie sie in der nachstehenden Frage in vexatorischer Tendenz formuliert wird. Dieser einleitende Satz lautet: „Sokrates pflegte Weisheit und Sophrosyne nicht zu trennen, sondern setzte in das Vollbringen des Geziemenden (der καλά τε κἀγαθά) auf Grund der Erkenntnis desselben und in das Vermeiden des Verwerflichen (der αἰσχρά) auf Grund des Wissens desselben das Wesen sowohl des Weisen wie des Sophron.“ Es ist evident, dass in diesem Satze das Wesen der Sophrosyne in das Vollbringen der καλά τε κἀγαθά und das Vermeiden der αἰσχρά, und das Wesen der Weisheit in das entsprechende Wissen, das Wissen des Geziemenden und des Gegenteils, gesetzt wird. Die Sophrosyne äussert sich im geziemenden Handeln und der entsprechenden Willensrichtung, die Weisheit ist die ethische Erkenntnis als Erkenntnis des nicht nur vermeintlich, sondern wirklich Geziemenden. Beide sind erforderlich, wenn ein nicht nur der Intention nach, sondern wirklich geziemendes Handeln zu Stande kommen soll und daher zwar nicht identisch, aber untrennbar verbunden. Das Neue und Eigenartige der sokratischen Lehre, soweit sie hier formuliert wird, besteht einesteils in der Fassung des Begriffes der Weisheit als des Wissens des Geziemenden und des Verwerflichen, also in der Beschränkung des Erkenntnisinhalts der Weisheit auf das Pflichtgebot oder den Inhalt der sittlichen Forderung, andernteils auf der untrennbaren Verbindung der Weisheit mit der rechtschaffenen Gesinnung, die dem eigentlichen Sinne nach nicht eine blosse Copulation und Verknüpfung, sondern ein Causalnexus ist. Der eigentliche, von Xenophon nur unzulänglich ausgedrückte Sinn unseres Satzes ist, dass Sokrates sich häufig so auszusprechen pflegte, als setze er in die Weisheit im Sinne der Erkenntnis des Inhalts des Pflichtgebots schon allein die zureichende Ursache des Zustande-

kommens der rechtschaffenen Gesinnung und Handlungsweise. Dass dies in Wirklichkeit nicht der volle und ganze Sinn seiner Lehre über das Zustandekommen des Guten war, lehrt schon der vorstehende Abschnitt über die Tapferkeit, wo ausser dem Wissen zum Zustandekommen des Guten auch Naturanlage und Übung gefordert wird und wo überdies das Wissen keineswegs, wie in unsrer Stelle, ausdrücklich auf den Inhalt der sittlichen Forderung eingeschränkt, sondern so unbestimmt gefasst wird, dass auch die eudämonistisch-utilitarischen Gesichtspunkte wenigstens nicht ausgeschlossen sind. Dass aber Sokrates gerade auf das Wissen der sittlichen Vorschrift grossen Wert legte und sich häufig so ausdrückte, als ob er in ihm die alleinige Vorbedingung zum Zustandekommen des Guten sehe, dafür werden wir noch recht eklatante Beweise an späteren Stellen der Schrift antreffen.

Durch diese Einseitigkeit der Ausdrucksweise nun gab Sokrates Anlass zu der hier vorliegenden vexatorischen Frage. Dieselbe wird durch προσερωτώμενος deutlich zu den vorstehenden Beispielen gleicher Art in Beziehung gesetzt; πρός hat hier dieselbe Funktion, wie πάλιν in § 1 und Kap. 8, 4. Die Frage setzt veranschaulichend die Spezialtugend der Enthaltsamkeit an die Stelle des abstrakten farblosen Begriffes der Tugend überhaupt, nimmt beispielsweise ein Besonderes für das Allgemeine. Sie nimmt ferner ihren Ausgangspunkt von der nicht wegzuleugnenden Erfahrungsthatsache, dass es Menschen gibt, die, speziell auf dem Gebiete dieser Spezialtugend, der Enthaltsamkeit, sehr wohl das Geziemende, die sittliche Forderung wissen, also im Sinne des vorstehend erläuterten Einleitungssatzes weise sind, dennoch aber sich in ganz entgegengesetzter Weise verhalten, d. h. ein unenthaltsames Leben führen. Die Frage selbst lautet, ob er diese für zugleich weise und unenthaltsam halte, d. h. ob er nicht zugestehe, dass der angeblich von ihm behauptete zwingende Causalnexus zwischen der Kenntnis der sittlichen Forderung

und dem entsprechenden Verhalten thatsächlich nicht existiere. Sokrates soll angeblich lehren, wo Kenntnis des Moralcodex, trete als unweigerliche Folgeerscheinung eine entsprechende Lebensführung ein. Hier nun wird ihm die nicht wegzuleugnende Lebenserfahrung entgegengehalten, dass diese Kenntnis allein sehr wohl mit der entgegengesetzten Lebensführung Hand in Hand gehen kann, also der angeblich von ihm behauptete zwingende Causalnexus thatsächlich nicht existiert.

Die sehr bezeichnende und lehrreiche Antwort des Sokrates lautet, er halte diese Menschen ebenso sehr für weise und enthaltsam, wie für unweise und unenthaltsam. Eine Parallelstelle zu οὐδὲν μᾶλλον im Sinne von ebensosehr findet sich IV. 2, 32: τί μᾶλλον ἀγαθὰ ἢ κακά ἐστιν; Das kann doch nur heissen: die ganze Weisheit besteht aus zwei Stücken, die nur beide vereint mit Notwendigkeit die Wirkung des richtigen Wollens und Handelns erzeugen. Wer nur den einen Bestandteil der Weisheit, die Kenntnis der Moralvorschrift, besitzt, bei dem macht sich der zwingende Causalnexus nicht geltend; er ist aber auch nur partiell als Weiser zu bezeichnen, während er wegen des Fehlens des anderen Bestandstückes der Weisheit mit demselben Rechte ein Unweiser genannt werden kann. Der mit Kenntnis der sittlichen Vorschrift hinsichtlich der Enthaltsamkeit sie nicht Befolgende ist also jedenfalls ein Unenthaltsamer; anderenteils aber kann er ebenso gut ein Weiser (dem jedoch das eine Bestandstück der Weisheit fehlt), wie ein Unweiser (eben im Hinblick auf das Fehlen dieses zweiten Bestandstückes) genannt werden.

Nun kommt aber Alles darauf an, festzustellen, welches dieses zweite Bestandstück der Weisheit im Sinne des Sokrates ist. Dies muss sich aus der seiner Antwort angefügten Begründung ergeben. Leider aber ist diese von Xenophon nur unvollständig und lückenhaft aufgezeichnet. Sie besteht aus einem Obersatz und einem Schlusssatz, der Untersatz fehlt.

Obersatz: Alle Menschen bevorzugen unter den ihnen möglichen Handlungsweisen diejenige, die sie für die ihnen selbst zuträglichste halten und führen diese aus. Sokrates spricht hier ein fundamental entscheidendes Princip aus, das Princip der ausschliesslich egoistischen Willensrichtung; er lehrt einen egoistischen Monismus des Wollens.

Schlusssatz: Also sind die nicht richtig (im ethischen Sinne) Handelnden weder weise noch rechtschaffen (σώφρονες).

Hier kann die Stringenz des Schlusses nur klargestellt werden, wenn es gelingt, den fehlenden Untersatz zu ermitteln. Nach dem Obersatz thut jeder Mensch das, was er für das ihm selbst Nützlichste hält. Nach dem Schlussatz sind die unsittlich Handelnden nicht weise. Der Untersatz muss lauten: Die Weisheit erkennt das Geziemende als das auch dem Individuum selbst Nützlichste. Daraus folgt dann einerseits, dass der in diesem Sinne Weise notwendig auch sittlich handeln wird, andernteils, dass dem nicht geziemend Handelnden die Weisheit in dem hier in Rede stehenden Sinne abzusprechen ist. Da die Weisheit in diesem specifischen Sinne, als Erkenntnis des Geziemenden als des individuell Nützlichsten, der Realgrund (die Triebfeder) des sittlichen Wollens ist, so ist sowohl das Vorhandensein des sittlichen Verhaltens der Erkenntnisgrund für das der Weisheit, als auch das Fehlen des sittlichen Verhaltens der Erkenntnisgrund für das Fehlen der Weisheit.

Hiermit ist denn auch das Wesen des zweiten Bestandstückes der Weisheit klargestellt und die ganze von Xenophon nur implicite, instinctiv verstandene und lückenhaft aufgezeichnete Argumentation wird völlig verständlich. Das zweite Bestandstück der Weisheit ist die Erkenntnis, dass das geziemende Verhalten, die Sophrosyne, das auch dem Individuum selbst Nützlichste ist. Wenn Sokrates also in Folge seiner oft paradoxen Betonung der Bedeutung des Wissens der sittlichen Forderung für das Zustandekommen des Sittlichen so

missverstanden wurde, als lehre er das unbedingt notwendige Hervorgehen des sittlichen Verhaltens aus dieser einen Seite der Weisheit, der Pflichtenkenntnis, und setze sich dadurch mit dem deutlichsten Zeugnis der Erfahrung in Widerspruch, so konnte er dem nur entgegenhalten, dass er ausser dieser einen Seite der Weisheit noch eine zweite kenne, bestehend in der Erkenntnis der individuellen Nützlichkeit des Sittlichen und dass er nur im Vorhandensein der vollen und ganzen Weisheit nach ihren beiden Bestandstücken die zwingende Ursache für das sittliche Verhalten finde.

Wir haben hier einen überaus wichtigen Abschnitt für die von Xenophon selbst kaum verstandenen Grundgedanken seines Sokrates. Unser Abschnitt steht zum vorigen im Verhältnis wechselseitiger Ergänzung. Wird dort neben der μάθησις, die der Weisheit in unserem Abschnitt entspricht, auch noch die Bedeutung der Naturanlage und der Gewöhnung für das Zustandekommen des geziemenden Verhaltens anerkannt, also der ganze Umfang der Vorbedingungen des Sittlichen ausgemessen, so erhält hier dagegen das dort noch unbestimmt bleibende intellektualistische Hauptelement seine genauere Analyse: es hat zwei Bestandstücke, die Kenntnis der sittlichen Forderung und die Erkenntnis, dass das Sittliche das individuell Nützlichste ist.

Wir sind jedoch mit der Erläuterung unseres Abschnittes erst bis ans Ende von § 4 gelangt. Die folgenden Partien bieten ebenfalls noch erhebliche Schwierigkeiten.

Zunächst finden wir hier einen Satz, der das zunächst beispielsweise für die Enthaltsamkeit gewonnene Resultat auch auf die übrigen Tugenden ausdehnt. Auch die Gerechtigkeit und die ganze übrige Tugend ist Weisheit, letzterer Begriff natürlich in dem vollständigen Sinne nach seinen beiden Bestandstücken genommen.

Eine Beweisführung dieses Satzes wäre eigentlich nur in dem Sinne erforderlich, dass der Untersatz, die unbedingte

individuelle Nützlichkeit des sittlichen Verhaltens, erwiesen würde. Davon findet sich jedoch nichts, vielmehr leistet das sehr unklare Beweisverfahren, indem es sich auf die Unentbehrlichkeit des Wissens um den Inhalt der sittlichen Forderung richtet, gerade wieder dem Missverständnisse der sokratischen Lehre, von dem die insidiatorische Frage ausgegangen war, Vorschub.

Wir finden hier zunächst einen Satz, der so, wie sich sein Sinn zunächst darstellt, eine reine Tautologie ist und gar nichts leistet. Das Gerechte und jede Art des tugendhaften Verhaltens ist ein καλὸν καὶ ἀγαθόν.

Wir finden dann ferner einen Satz, der in unvorsichtiger und unklarer Ausdrucksweise gerade das von Sokrates in § 4 abgelehnte Missverständnis seiner Lehre, die den Willen bestimmende Kraft des blossen Wissens der Moralvorschrift, wieder einführt. Die dieses (nämlich das καλὸν καὶ ἀγαθόν, das Geziemende) Wissenden werden im Handeln keiner anderen Möglichkeit den Vorzug geben und andrerseits können die es nicht Wissenden nicht sittlich handeln, sondern werden, auch wenn sie den Versuch machen, Fehler begehen, so dass somit die Weisheit in diesem eingeschränkten Sinne als Kenntnis der sittlichen Vorschrift die notwendige Vorbedingung für das Zustandekommen des geziemenden Handelns ist, woraus dann der an die Spitze gestellte Satz folgt, dass auch die Gerechtigkeit und jede andere Art von Tugend Weisheit ist.

An dieser Argumentation ist insofern etwas Richtiges, als auch das Wissen des Geziemenden eine unumgängliche Vorbedingung des entsprechenden Verhaltens ist. Dieser richtige Gedanke findet seinen adäquaten Ausdruck in dem zweimal wiederholten Satze, dass die dieses Wissens Entbehrenden, auch wenn sie versuchten, sittlich zu handeln, notwendig auf Irrwege gerieten. Unrichtig und zu weit greifend ist dagegen der Satz, dass die mit diesem Wissen Ausgestatteten ausser Stande wären, eine andere Weise des

Handelns zu bevorzugen. Bevorzugt ja doch der Mensch nach dem entscheidenden Satze in § 4 allgemein dasjenige Handeln, das er für das ihm selbst nützlichste hält. Wenn er also glaubt, dass ein der sittlichen Vorschrift widersprechendes Handeln ihm den grössten Nutzen bringe, so wird er trotz der vorhandenen Kenntnis der sittlichen Vorschrift jenes bevorzugen. Der Satz, dass die das Geziemende Wissenden ein entgegenstehendes Handeln nicht bevorzugen könnten, durfte vielmehr nur lauten: Die das Geziemende Wissenden sind dadurch allein im Stande, falls sie im Übrigen willens sind, sittlich zu handeln, auch das wirklich Sittliche im Handeln zu treffen. In dieser Fassung reichte der Satz vollständig aus, um zu erweisen, dass auch diese Seite der Weisheit, die Kenntnis der sittlichen Vorschrift, unumgängliche Vorbedingung des tugendhaften Verhaltens ist. In dieser Fassung bildet er auch eine genaue Parallele zur negativen Seite der Alternative: Unkenntnis der sittlichen Vorschrift bewirkt Unmöglichkeit des sittlichen Verhaltens.

Dies allein aber, die Unumgänglichkeit dieser einen Seite der Weisheit für das Zustandekommen des sittlichen Verhaltens auch beim Vorhandensein der normalen Willensrichtung, soll hier erwiesen werden. Sokrates behauptet nicht, dass die inhaltliche Erkenntnis die alleinige und ausschliessliche Ursache zum Zustandekommen des normalen Verhaltens sei; es ist ihm aber darum zu thun, gegenüber der erfahrenen Anzapfung zu erweisen, dass sie wenigstens als conditio sine qua non des wahrhaft geziemenden Verhaltens ihre unangreifbare Dignität behauptet. Xenophon freilich scheint sich einesteils, wie der falsch ausgedrückte Satz beweist, die Sache nicht ganz klar gemacht zu haben, anderenteils scheint es hier und an anderen Stellen, als ob er selbst zu der von Sokrates in § 4 zurückgewiesenen Missdeutung der Lehre von der Wichtigkeit des Wissens der Vorschrift inkliniere.

Die beiden letzten Paragraphen dieses Abschnittes liefern keinen weiteren Ertrag für den Begriff der Weisheit, sondern beschäftigen sich nur mit den Gradunterschieden des Gegensatzes zur Weisheit. Das diametrale Gegenteil der Weisheit ist die Verrücktheit. Sokrates nannte aber nicht die blosse Unwissenheit an sich schon Verrücktheit. Auch selbst dann, wenn die Unwissenheit sich durch mangelnde Selbsterkenntnis hinsichtlich des wirklich erreichten Wissensstandes zu einer bedenklicheren Höhe steigerte, hielt er sie noch nicht für Verrücktheit, aber doch für der Verrücktheit sehr nahe kommend. Er unterschied sich dadurch in etwa von dem Urteil der Menge, die als einziges Kriterium zwischen Verrücktheit und Nichtverrücktheit das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des allgemein verbreiteten Wissens anerkennt. Wer weiss, was Alle wissen, ist nicht verrückt; wer nicht weiss, was Alle wissen, z. B. dass man, um in ein Stadtthor einzupassieren, sich nicht zu bücken braucht, dass man Häuser nicht aufheben kann, ist verrückt. Geringfügigere Abweichungen vom normalen Wissen (wie z. B. die mangelnde Selbsterkenntnis hinsichtlich des eigenen Wissensstandes, die Sokrates für einen der Verrücktheit wenigstens nahekommenden Zustand ansah), halte die Menge nicht für Verrücktheit, sondern wie sie nur die heftige Begierde Verliebtheit nenne, so nenne sie auch nur den grossen Unverstand Verrücktheit.

Diese Neigung, den Mangel an Einsicht als eine stufenweise Annäherung an die seelische Abnormität aufzufassen, ist eine für die vorwiegend intellektualistische Richtung des Sokrates überaus charakteristische Erscheinung. Wenn daher auch diese Auslassungen für den Begriff der Weisheit keinen weiteren Ertrag liefern, so verdienen sie doch schon aus diesem Grunde, ferner aber auch wegen einer Parallelstelle, die uns später noch aufstossen wird, Beachtung. Verglich er ja doch auch nach I. 1, 13 f. die Naturphilosophen wegen ihrer einander widersprechenden Behauptungen mit Wahnsinnigen.

6. Vier dem Widerspruch ausgesetzte Begriffsbestimmungen (9, 8—15).

Als letzter Teil dieses Abschnittes schliessen sich hier noch § 8—15 vier Begriffserörterungen an, die jedenfalls mit dem unmittelbar Vorhergehenden keinen Zusammenhang haben, auf den ersten Anschein aber auch mit dem zusammenfassenden Prinzip unseres Abschnittes nichts gemein haben. Aber schon der Umstand, dass Xenophon, der doch bis dahin in unseren beiden Kapiteln in ganz bewusster Weise Zusammengehöriges aneinandergereiht hat, diese Stücke mit einem einfachen δὲ anfügt, scheint darauf hinzuweisen, dass er doch auch wohl hier etwas dem Vorstehenden Verwandtes und Gleichartiges angenommen hat, das ihn bestimmt hat, diese Stücke gerade hier anzureihen. Und in der That finden wir, dass in allen vier Erörterungen eine wenigstens paradoxe und discutable, in den meisten Fällen daher auch von einem Mitunterredner als bedenklich in Anspruch genommenen Fassung herkömmlicher Begriffe vorliegt. Wir könnten deshalb diesem Teile geradezu die Überschrift geben: Paradoxe Fassung herkömmlicher Begriffe bei Sokrates. Darin liegt aber ferner eine wenngleich etwas entfernte Verwandschaft, immerhin aber doch eine Verwandtschaft mit den vorstehenden Teilen, in denen auch Begriffe des sokratischen Systems in Frage gestellt werden. Es ist mir nicht fraglich, dass das Bewusstsein dieser Verwandschaft Xenophon zur Anreihung an dieser Stelle bewogen hat.

Den Neid definierte Sokrates als Unlust über das Wohlergehen der Freunde unter ausdrücklicher Ausschliessung der Unlust über das Glück der Feinde. Warum er Letztere vom Begriff des Neides ausschloss, wird nicht erörtert; vielleicht subsumierte er sie unter den der Furcht. Dagegen erhebt sich gegen seine Definition die verwunderte Frage, ob es denn überhaupt eine solche Unlust über das Wohlergehen dessen gebe, den man liebe. Sokrates erinnert an die häufige Erscheinung, dass man zwar das Missgeschick Anderer nicht

mit ansehen könne, sondern sich zur Hilfe getrieben fühle, dagegen über das Glück derselben (also nicht nur der Gleichgültigen, sondern auch der Freunde) Unlust empfinde. Also Mitleid, aber nicht Mitfreude. Dies werde ja freilich dem verständigen Manne (d. h. dem Weisen, der im Glück der Freunde etwas ihm selbst Nützliches erkennt), nicht widerfahren, bei den Thoren aber finde es sich stets. Es findet also auch hier ein gegen eine Lehre des Sokrates erhobenes Bedenken seine Erledigung.

Das Wesen des Müssiggangs fand er nicht im Nichtsthun. Denn die Menschen thäten fast immer etwas, auch die Würfelnden und Possen Treibenden. Der Müssiggang beruhe vielmehr auf der Nutzlosigkeit der Beschäftigung, während die Möglichkeit bestehe, etwas Besseres zu thun. Somit ist die bessere Beschäftigung schon an sich (auch wenn nicht ein äusserer Zwang zu ihr vorhanden ist) das Gegenteil des Müssigganges und der in einer solchen Begriffene ist unmüssig in dem strengeren sokratischen Wortsinne. Er hat also (ebenso wie der durch einen äusseren Zwang bei einer Beschäftigung Festgehaltene) keine Zeit, sich wertloseren Beschäftigungen hinzugeben und versäumt, wenn er dies dennoch thut, seine Pflicht. Den Kernpunkt scheint hier die weitere Fassung des Begriffes des Müssigganges und der Unmusse im Vergleich mit der landläufigen Vorstellung zu bilden. Nicht nur der zwangsweise zu einer Beschäftigung Gedrängte, sondern auch der freiwillig mit einer nützlichen Thätigkeit Beschäftigte ist unmüssig; nicht nur der eine ihm direkt obliegende Thätigkeit Versäumende, sondern auch der die Möglichkeit einer nützlichen Beschäftigung Vorbeilassende ist ein Müssiggänger. Sokrates knüpft an den Begriff des Müssigganges eine höhere ethische Auffassung der Zeitbenutzung; die Zeit hat einen ethischen Wert.

Die dritte Erörterung betrifft das wahre Wesen des Herrschers. Wie in allen menschlichen Verrichtungen der

Sachverständige der Leiter ist, so ist er auch im Staatswesen der wahre König und Herrscher. Herrscher ist derjenige, der anordnet, was gethan werden soll, Beherrschter, wer die Anordnungen ausführt. Dass in diesem Sinne der Sachverständige Herrscher ist, wird am Beispiele der Schifffahrt, des Landbaues, der Krankheit, der Leibesübungen nachgewiesen. Wenn es sich um Wollarbeiten handelt, werden sogar die Weiber als die Sachverständigen über die Männer herrschen. Dem Einwande, dass es doch dem Tyrannen freistehe, wichtigen Ratschlägen nicht Folge zu leisten, wird entgegnet, dies stehe ihm wegen der darauf gesetzten natürlichen Strafe, die in den üblen Folgen der alsdann unausbleiblichen Fehler bestehe, nicht frei. Wurde dann entgegnet, dem Tyrannen stehe es sogar frei, den kundigen Ratgeber umzubringen, so erwiderte Sokrates, dann erwarte ihn erst recht die schwerste Strafe, indem er sich seiner wirksamsten Helfer beraube und so um so rascher seinem Verderben entgegeneile.

Im vierten Beispiel (§ 14 f.) antwortet Sokrates auf die Frage, was er für die beste Beschäftigung halte: die εὐπραξία. Wir müssen hier zunächst das griechische Wort beibehalten, weil es einen im Deutschen nicht vollständig wiederzugebenden Doppelsinn hat. Die gewöhnliche Bedeutung ist Wohlbefinden; Sokrates aber nimmt es im etymologischen Sinne als gutes Handeln. Nur unvollständig und gezwungen kann das deutsche Wort Wohlleben diesen Doppelsinn wiedergeben. Der Fragende nimmt das paradox gebrauchte Wort im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs und fragt überrascht, ob er denn auch das Glück (εὐτυχία) für eine Beschäftigung halte. Er nimmt also εὐτυχία und εὐπραξία als gleichbedeutend. Sokrates erklärt, dass er Schicksal und Handeln für zwei ganz entgegengesetzte Dinge halte. Zugleich bestimmt er εὐτυχία ebenfalls im Sinne des Handelns als ein zufälliges, nicht durch Wissen bestimmtes Treffen des Richtigen (μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων). Die εὐπραξία dagegen

ist ihm eben das Handeln im guten, d. h. nach seiner Auffassung im bewusst sachverständigen und zweckgemässen Sinne, dem schon deshalb und um so mehr, als auch die Gottheit an der εὐπραξία Wohlgefallen habe und sie begünstige, in allen Beschäftigungen der Erfolg nicht ausbleiben könne. Die εὐπραξία ist also keineswegs im ethischen Sinne gemeint, sondern in dem viel allgemeineren des zweckmässigen und darum erfolgreichen Handelns und bildet so den Übergang zum folgenden Abschnitt.

Vierte Gruppe.

Sokrates nützte den Vertretern verschiedener Berufe durch Hinweis auf die richtige Zweckbeziehung ihres Thuns.

(III. 10. u. 11.)

Hier liegen vier Beispiele vor, dargestellt durch die Unterredung mit dem Maler Parrhasius, dem Bildhauer Kleiton, dem Panzerschmied Pistias und der Hetäre Theodote.

In der Unterredung mit Parrhasius geht er von dem Satze aus, dass die Malerei die Aufgabe habe, das Gesehene nachzubilden. Da die Bilder aber auch schön sein sollen, ist es erforderlich, das in der Wirklichkeit, z. B. an menschlichen Körpern, nur unvollständig und unvollkommen vorhandene Schöne von verschiedenen Modellen zusammenzusuchen und zur Einheit zu verschmelzen. Das Schöne ist also hier das Normale, Typische.

Die fernere Frage des Sokrates, ob denn der Maler nicht auch die Seelenstimmung (das ἦθος τῆς ψυχῆς), die doch in ganz besonderem Masse hinreissend und interessierend, süss, Liebe und Sehnsucht erregend, erfreuend sei, nachbilden könne, verneint Parrhasius. Die Seelenstimmung habe weder Symmetrie, noch Farbe, noch irgend etwas, das man durch sinnliche Mittel nachahmen könne; sie sei eben überhaupt nicht sichtbar und also der Malerei unzugänglich.

Sokrates hat hier offenbar den beim Körperlichen zu Grunde gelegten Begriff des Schönen als des Normalen und Typischen, wie die der Seelenstimmung beigelegten Prädikate zeigen, auch auf das Seelische übertragen. Er verlangt auch hier den normalen und darum erfreuenden Habitus durch die Malerei wiedergegeben. Er versucht nun den Parrhasius zu überzeugen, dass diese der Malerei angesonnene Aufgabe doch nicht so ganz ausser dem Bereiche derselben liegt, wie Jener annahm. Man nimmt beim wirklichen Menschen den freundlichen oder feindlichen Blick auf andere wahr; dies muss also auch in den Augen nachzubilden sein. Parrhasius gibt dies zu. Auch die Gesichtszüge bieten nicht den gleichen Anblick, wenn Jemand am Glück oder Unglück eines Anderen teilnimmt oder nicht teilnimmt. Parrhasius macht hier selbst die ergänzende Bemerkung, dass die Züge des Teilnehmenden im einen Falle heiter, im anderen finster seien und gibt zu, dass auch dies nachzubilden sei. Dasselbe gibt er zu hinsichtlich des Würdevollen und Edlen, des Gedrückten und Gemeinen, des Besonnenen und Verständigen, des Übermütigen und Ungebildeten in den Zügen, sowie ferner in der Haltung sowohl beim Stehenden, wie beim sich Bewegenden.

Somit hat Sokrates dem Künstler eine ihm wenigstens bewusst noch nicht erschlossene Darstellungssphäre seiner Kunst zum Bewusstsein gebracht; vielleicht ihm dieselbe überhaupt eröffnet. Entsprechend der von ihm überhaupt zu Grunde gelegten Anschauung vom Wesen des Schönen lässt er sich schliesslich vom Maler noch zugeben, dass die Erscheinung der edlen und liebenswerten Seelenstimmungen anziehender (also schöner) sei, als die der unedlen, schlechten und hassenswerten, womit dann freilich der Schönheitsbegriff des Parrhasius eine Erweiterung nach der seelischen Seite erfahren hat, immerhin aber noch in einer recht verhängnisvollen Einseitigkeit belassen wird.

Diese Einseitigkeit des Schönheitsbegriffes zeigt sich in der Unterredung mit dem Bildhauer Kleiton in überraschender Weise überwunden. Er erkundigt sich bei diesem zunächst, wodurch er seinen im Übrigen schönen Bildwerken (schön hier offenbar im vorstehenden Sinne des körperlich Typischen) den Schein des Lebens zu verleihen wisse, der sie besonders anziehend (also in einem höheren Sinne ästhetisch wirkend, als durch die blosse Normalität der Formen) erscheinen lasse. Kleiton weiss hierüber nicht gleich Rechenschaft zu geben. Sokrates gibt daher selbst die Erklärung, dass dieser Schein des Lebens hervorgebracht werde durch Nachbildung derjenigen Formveränderungen, die auch am lebenden Körper durch die Lebensfunktionen (z. B. das Atmen) bewirkt werden, womit Kleiton einverstanden ist.

Eine besondere Art von Genuss gewähre aber den Anschauenden die Nachbildung der mit bestimmten Thätigkeiten verbundenen Affekte. So sei am Kämpfenden der drohende Blick des Auges, am Sieger das freudestrahlende Antlitz nachzubilden. Es müsse also der Bildner die Wirkungen der seelischen Zustände (d. h. eben den Ausdruck der Affekte) nachzubilden bemüht sein.

Hier tritt die Restriktion auf die normalen Seelenvorgänge nicht auf; die Nachbildung der Affekte überhaupt und ohne Einschränkung erscheint als der Gegenstand einer besonderen, anscheinend höheren Stufe des ästhetischen Genusses und als eine Hauptaufgabe der Kunst. Der xenophontische Sokrates tritt hier geradezu als Vorläufer der aristotelischen Sollicitationstheorie auf, nach der ja auch in der bildenden Kunst, wie in der Musik, die Nachbildung der Affekte, und zwar wegen der sympathisch erregenden Übertragung auf den Geniessenden, als Hauptursache des ästhetischen Genusses und als die eigentlich wesentliche Aufgabe der Kunst erscheint. Von dieser psychologischen Vermittelung des Genusses durch die übertragene Erregung hat freilich unsere Stelle noch

keine Spur; vielmehr scheint der Genuss aus der Nachbildung der Affekte lediglich aus der Freude an der gelungenen Nachbildung selbst abgeleitet zu werden. Immerhin ist aber durch die Bezeichnung der Affekte ohne Einschränkung als ästhetisch anziehend der Sollicitationstheorie der Boden bereitet.

Die Unterredung mit dem Panzerschmiede zeigt den Sokrates als in hohem Grade sachverständig, aber eine eigentliche Belehrung des Panzerschmiedes findet nicht statt, da dieser schon selbst über die Erfordernisse seiner Kunst durchaus im Klaren ist. Eher wird Sokrates selbst von diesem noch belehrt. Über die Gesichtspunkte der höchstmöglichen Zweckmässigkeit und Brauchbarkeit beim Panzer sind Beide von vornherein vollständig einverstanden. Da nun überdies der Gegenstand doch nur von untergeordnetem Interesse ist, und die Unterredung noch dazu mehrere nicht ganz verständliche Punkte enthält, lohnt es nicht, im Detail auf sie einzugehen.

Eine erstaunliche Ausdehnung der Hochschätzung der εὐπραξία bei Sokrates zeigt das Gespräch mit der Hetäre Theodote Kap. 11. Dass er die Befriedigung des Geschlechtstriebes innerhalb der Grenzen des wirklichen Bedürfnisses für berechtigt und den damit verbundenen Sinnengenuss für eine nicht zu verachtende Annehmlichkeit des Lebens hielt, zeigt der Abschnitt I. 3. 8 ff., wo dies Gebiet vollständig parallel der Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses behandelt wird. Fand er doch sogar I. 4. 12 im chronischen Vorhandensein dieses Bedürfnisses beim Menschen einen besonderen Beweis der Güte der Gottheit gegen dies ihr bevorzugtes Geschöpf. Dem gegenüber mussten ihm von zwei Seiten her doch Bedenken gegen das Gewerbe der Theodote kommen. Einesteils erscheint in dem Abschnitt I. 3. 8 ff. der Schöne (also wohl auch die Schöne) wegen der depravierenden Wirkungen der Leidenschaft als höchst bedenkliches Objekt der geschlechtlichen Befriedigung und er rät daher dem nicht völlig seiner

selbst Mächtigen, wie beim Essen und Trinken, so auch hier zur äussersten Frugalität in der Wahl des Objektes. Anderenteils erscheint ihm I. 6, 13 der Verkauf der Körperreize, wie der der Weisheit, um Geld schimpflich und verächtlich.

In diesen Bedenken liegt jedoch noch keine absolute Verwerfung des Gewerbes der Theodote und die Ratschläge, die er ihr für einen zweckmässigen und erfolgreichen Betrieb desselben erteilt, wenden sich zugleich in überraschendem Einklange gegen die beiden Schädlichkeiten, die ihm anhaften, die Habsucht und die Anfachung einer verderblichen sinnlichen Leidenschaft. Ihr eigenes richtig verstandenes Interesse geht dahin, gerade diese beiden Schädigungen zu vermeiden.

Zugleich ist unser Kapitel auch noch dadurch von Bedeutung für die Charakterisierung des xenophontischen Sokrates, dass es glänzende Proben einer überaus anziehenden und liebenswürdigen Eigenschaft zeigt, nämlich des ihm eigenen frischen, satirischen, aber doch auch wieder harmlosen und gutmütigen und darum nicht eigentlich verletzenden Humors.

Theodote war, wie Xenophon im Eingang sich ausdrückt, ein Weib der Art, dass sie dem, der sie dazu willig zu machen wusste, den Verkehr mit ihr gestattete. Welcher Art die Grundvoraussetzung ihrer Willigkeit war, darüber werden wir im Verlauf des Gesprächs nicht in Zweifel gelassen. Sie war eine Prostituierte, freilich höherer Gattung, wo dann auch das Geldgeschäft sich in feinere und anständigere Formen kleidet. Nach Athenäus S. 574 E war sie dem Alcibiades nach seiner Flucht aus Athen 407 nach Phrygien gefolgt und war dort Zeugin seines gewaltsamen Todes 404. Auch Corn. Nepos (Alcibiades c. 10) berichtet von der ihn bestattenden Geliebten, doch ohne Nennung des Namens. Hieraus ergibt sich auch, dass der Vorgang entweder vor das Jahr 407, oder, falls sie nach dem Tode des Alcibiades nach Athen zurückkehrte, nach 404 anzusetzen ist.

Einer der Freunde des Sokrates berichtet eines Tages im Freundeskreise über ihre jeder Beschreibung spottende Schönheit und dass sie Malern Modell stehe und dabei von ihren Reizen soviel enthülle, wie der Anstand zulasse. Sokrates meint, das müsse man sich ansehen, wenn es denn doch durch Worte nicht zu beschreiben sei. Sie treffen Theodote, wie sie gerade einem Maler steht und erreichen somit ihren Zweck.

Als der Maler fertig ist, wirft Sokrates die Frage auf: Wer von Beiden ist nun jetzt dem Anderen mehr zu danken verpflichtet, wir der Theodote, dass sie uns ihre Schönheit hat sehen lassen, oder Theodote uns, dass wir sie angeschaut haben? Wer von Beiden hat den grössten Nutzen davon? Jedenfalls ernte Theodote schon das Lob der Anwesenden; dadurch werde aber zugleich der Ruf ihrer Schönheit in weiteren Kreisen verbreitet und auch bei den Anwesenden sei der lebhafte Wunsch nach einer engeren Gemeinschaft mit ihr erregt. Wahrscheinlich sind wir die Dienste Leistenden, sie die Empfangende. Theodote: Nun, dann bin ich es wohl, die euch für die Schau zu Danke verpflichtet ist!

Sokrates bemerkt jetzt die prachtvolle Kleidung der Theodote, ihrer bei ihr wohnenden Mutter und der zahlreichen, ebenfalls durch Schönheit ausgezeichneten Dienerinnen und die reiche Ausstattung ihrer Wohnung. Er fragt: Hast du Landbesitz? Nein. Oder Häuser, die Einkünfte gewähren? Nein. Aber wohl eine Anzahl von Arbeitssklaven? Auch diese nicht. Woher beziehst du denn deinen Lebensunterhalt? Wenn Jemand, der mein Freund geworden, mir etwas zu Gute thut, das ist mein Einkommen. — Ein ausgezeichneter Besitz, besser als Schaf-, Ziegen- oder Rinderherden, solch eine Herde von „Freunden" sich zu halten!

Sokrates erkundigt sich weiter, ob sie das Sichheranfinden der Freunde dem Zufall überlasse, oder dafür, wie die Spinnen ihre Netze, besondere Hülfsmittel anwende. Denn man könne

doch nicht glauben, dass der Fang eines so überaus wertvollen Wildes, wie der Freunde, sich so ganz von selbst mache. Was für Listen, Veranstaltungen und Hülfsmittel seien nicht erforderlich, um ein so ärmliches Wild, wie einen Hasen, zu erjagen! Hier gibt nun Sokrates einen vollständigen, von der detailliertesten Sachkenntnis zeugenden Exkurs über die Hasenjagd zum Besten, dessen Details vielleicht eher dem Verfasser des Κυνηγητικός selbst, als dem sesshaften Stadtmenschen Sokrates zugeschrieben werden könnten. Denn obwohl wir beim Fehlen aller Nachrichten über das frühere Leben des wirklichen Sokrates auch diesem den Besitz solcher Kenntnisse nicht absprechen dürfen, so bringt doch diese Ausführung über die Hasenjagd ein im Verhältnis zur Bedeutung des Bildes im Zusammenhange so übermässiges und im Hinblick auf die Unterrednerin so geradezu pedantisches Detail, dass doch hier, wenn irgendwo, der Eindruck entsteht, Xenophon habe, froh, auf ein ihm ganz vertrautes und ans Herz gewachsenes Thema zu stossen, sich des philosophischen Zwanges erledigt und seinem Sokrates mehr in den Mund gelegt, als er verantworten konnte, oder als der Zweck erforderte.

Wie der Jäger der Spürhunde und der jagenden Hunde, so bedarf nun auch sie der Helfer, die die reichen Liebhaber schöner Frauen ihr aufspüren und in ihre Garne treiben. Ihre Jagdnetze selbst sind ihr Leib, der sich gar eng um den Fang herumschliesst und ihre Seele, die ihr die tausend Mittel eingibt, durch Blick und Wort zu fesseln, den aufmerksamen, galanten Liebhaber fest- und den anmassenden Protzen fernzuhalten, durch Aufmerksamkeiten und Anteilnahme dem aufrichtigen Verehrer ihre Ergebenheit zu bezeugen. Der Kuss kann bloss wollüstig, er kann aber auch liebevoll sein; wirkliche Zuneigung erweist sich besser durch Thaten, als durch Worte. Sokrates ist hier schon mitten in seiner Unterweisung zur εὐπραξία des Hetärentums, der Theodote gehen

lauter neue Gesichtspunkte auf. Weiter ist, um ein so edles Wild, wie Freunde, zu erjagen und festzuhalten, ein taktvolles Entgegentreten, ein wohlthuendes und angenehmes Verhalten erforderlich. Keine unverschämten und verstimmenden Forderungen, dankbares Vergelten, das sind die Mittel, um innige und langdauernde Freundschaft und die grössten Spenden zu erlangen. Anderenteils ist hier, wie beim Essen, der ohne Bedürfnis aufgedrungene Genuss ohne Reiz; die Übersättigung bewirkt sogar Widerwillen gegen das Beste; das wirkliche Bedürfnis ist die beste Würze. Selbst wo das Bedürfnis schon rege ist, wird durch das decenteste und zurückhaltendste Verhalten die höchste Steigerung desselben und damit der höchste Wert der Gewährung erzielt.

Wir finden hier die beiden vorerwähnten Punkte, anständiges Verhalten in Bezug auf die Bezahlung und Abwarten des wirklichen Bedürfnisses vor der gewährten Befriedigung, als im eigensten Interesse der Hetäre liegende Hülfsmittel eines erfolgreichen Geschäftsbetriebes verwertet.

Der Schluss schildert in der drolligsten Weise, wie die gutmütige und im Raffinement ihres Metiers noch wenig ausgebildete Hetäre von Sokrates ganz hingerissen ist. Sie macht ihm den Antrag, ihr Helfer bei der Jagd auf Freunde zu sein. Ja, wenn du mich dazu überreden kannst, erwidert Sokrates. Wie sie das anfangen soll, das wird sie schon selbst herausfinden, wenn sie seiner wirklich bedarf. Sie fordert ihn auf, sie doch häufiger zu besuchen. Sokrates, der doch den ganzen Tag zu freier Verfügung hat, entschuldigt sich ironisch und doch mit tieferem Hintersinn mit der Fülle seiner privaten und öffentlichen Geschäfte. Insbesondere lassen ihm die Freundinnen, die Liebestränke und Zaubermittel von ihm lernen wollen, Tag und Nacht keine Ruhe. Ob er sich denn sogar auf derartiges verstehe, fragt sie erregt und freudig überrascht. Freilich! wie würde es denn sonst kommen, dass Apollodor und Antisthenes ihm nicht von der Seite weichen

und dass Kebes und Simmins sogar von Theben zu ihm herübergekommen sind! Sie will nun sein Zauberrad ihm abborgen, um es gegen ihn selbst in Bewegung zu setzen. Hier folgt nun eine sokratische Antwort von tiefernstem Doppelsinn: Nicht ich will zu Dir gezogen werden, sondern Du sollst zu mir kommen! Theodote versteht den tieferen Hintersinn nicht; sie sieht in dieser Äusserung nur eine Aufforderung, ihn zu besuchen und verspricht, derselben nachzukommen; nur möge er sie auch aufnehmen. Sokrates weiss dieser naiven Zudringlichkeit nicht anders zu entgehen, als dass er das Versprechen leistet, aber mit der Einschränkung, dass er das ἔνδον ἕτερος der den anklopfenden Liebhaber abweisenden Buhlerin scherzhaft ummodelt: wenn nicht schon eine Liebere drinnen ist. Diese Liebere ist, wie die Freundinnen, die ihm Tag und Nacht keine Ruhe lassen, um Zauberlieder zu erlernen, die treue Schülergemeinde, der sein ganzes Trachten gewidmet ist.

Hier haben wir in der That die ganze geistvolle Liebenswürdigkeit des echten Sokrates vor uns, die einem Plato das Herz gestohlen hatte und in dessen Dialogen ein unvergängliches Spiegelbild gefunden hat! So etwas konnte wenigstens ein Xenophon nicht erfinden!

Fünfte Gruppe.

Allerlei Einzelzüge für die heilsame Wirkung der sokratischen Reden.

(III. 12—14.)

Hier findet sich zunächst eine höchst eindringliche Ermahnung zum Betriebe der Gymnastik, deren vielfache Vorteile ins Licht gesetzt werden. Kap. 12.

Sokrates bemerkt, dass einer der Gefährten, der junge Epigenes, eine schlechte Körperhaltung hat und sagt, er halte sich wie ein Mensch, der keine Gymnastik treibe. Er treibe

auch keine Gymnastik, erwidert Epigenes. Nun folgt sofort eine äusserst warme Darlegung der Nachteile dieses Verhaltens und der Vorteile der körperlichen Übung.

Diese ist ebenso notwendig für jeden Athener, wie für diejenigen, die an den olympischen Wettkämpfen teilnehmen wollen. Denn der athenische Staat wird bei erster Gelegenheit einem Wettkampf auf Leben und Tod gegen die Feinde ausgesetzt sein. Hier haben wir die gespannten Verhältnisse der Zeit des peloponesischen Krieges. Im Kriege aber führt schlechte Ausbildung des Körpers zum Verlust des Lebens oder zur Rettung mit Schande, oder zur Kriegsgefangenschaft, die wieder entweder lebenslängliche Sklaverei oder nach harten Beschwerden einen das Vermögen aufzehrenden und deshalb lebenslängliche Dürftigkeit nach sich ziehenden Loskauf im Gefolge hat. Auch wird die körperliche Unfähigkeit im Kriege leicht als Feigheit ausgelegt und führt so zu dauernder Schande.

Ob Epigenes etwa die Beschwerden der körperlichen Übung für grösser halte, als die Nachteile der schlechten Ausbildung des Körpers? Der Geübte ist gesund und stark, vermag sich im Kriege ehrenvoll aus allen Gefahren zu ziehen, auch den Freunden noch Beistand und dem Vaterlande Dienste zu leisten. So erwirbt er Dank, Ruhm und Ehren, steht lebenslang in Ansehen und verschafft seinen Kindern einen angeseheneren Eintritt ins öffentliche Leben.

Dass die zum Kriege erforderlichen Leibesübungen nicht von Staatswegen veranstaltet werden, kann nicht die private Vernachlässigung der Leibesübung rechtfertigen. Denn bei jedem Wettbewerb, bei jeder Thätigkeit ist der körperlich Ausgebildete im Vorteil. Gibt es ja doch keine menschliche Tkätigkeit ohne den Körper. Selbst wo dieser die geringste Rolle zu spielen scheint, beim Denken, bereitet ein ungeübter Körper die grössten Hemmnisse. Gedächtnisschwäche, Missmut, Übellaunigkeit, ja Wahnsinn treten als Folgen eines

schlechten Körperzustandes auf, so dass auch die erworbenen Kenntnisse verloren gehen.

Ein weiterer Nachteil ist, dass der Mensch altert, ehe er den schönsten und kräftigsten Zustand, dessen sein Körper fähig ist, erlebt. Dieser Zustand tritt nicht von selbst ein und wird daher dem sich Vernachlässigenden nicht zu Teil.

Diese Empfehlung der Leibesübungen reiht sich wenigstens teilweise, durch den Gedanken der erhöhten Befähigung zu allen Verrichtungen, den Argumentationen für Enthaltsamkeit und Abhärtung an, nimmt aber doch auch wieder dadurch, dass es sich um Ausbildung nicht eines passiven, sondern eines aktiven Vermögens handelt, eine besondere Stellung ein, von der erst im zweiten Hauptteil die Rede sein kann.

Das dreizehnte Kapitel bringt sechs kürzere, zum Teil geradezu apophthegmatisch zugespitzte Auslassungen des Sokrates, die mit einer Ausnahme das gemeinsam haben, dass sie Zurechtweisungen oder Ratschläge an Solche sind, die kleine Unbequemlichkeiten ungebührlich schwer finden. Frugalität und Abhärtung steht auch hier im Vordergrunde des sokratischen Denkens.

Es erbost sich Jemand, dass Einer seinen Gruss nicht erwidert hat. Sokrates: Lächerlich, sich über eine bäurische Haltung der Seele zu erbosen, während man sich über die entsprechende Körperhaltung nicht erbost!

Ein Anderer klagt, dass ihm das Essen nicht schmecke. Sokrates: Dafür empfiehlt mein Freund Akumenos (Arzt) ein treffliches Mittel. — Was für eins? — Man soll das Essen sein lassen; dann werde man angenehmer, billiger und gesünder leben.

Ein Anderer beklagt sich, sein Trinkwasser sei zu warm. Sokrates: Dann hast Du ja jederzeit ein warmes Bad bereit. — Dazu ist es wieder zu kühl. — Sind denn auch Deine Sklaven damit unzufrieden, es trinken und darin baden zu müssen? — Im Gegenteil, ich habe mich oft gewundert, wie

gern sie es zu beiden Zwecken benutzen. Sokrates hält ihm dann noch das Beispiel der Kranken vor, die an der Quelle beim Asklepiostempel in Athen wärmeres Wasser trinken und an der beim Amphiaraustempel in Böotien in noch kälterem baden, als das seinige. Es scheine ihm also wohl etwas zu genau zu halten.

Einer züchtigt einen Sklaven heftig. Sokrates fragt nach dem Grunde. „Er verbindet die grösste Gefrässigkeit mit der grössten Dummheit und die grösste Geldgier mit der grössten Trägheit!" Hast du auch wohl schon darüber nachgedacht, wer von euch Beiden mehr Schläge verdient, du oder der Diener?

Jemand fürchtet sich vor der weiten Fusswanderung nach Olympia. Sokrates macht ihn darauf aufmerksam, dass er doch auch zu Hause täglich erhebliche Wegstrecken zurücklege. Die von ihm in 5—6 Tagen zurückgelegte Strecke komme dem Wege nach Olympia ungefähr gleich und wenn er ganz sicher der Unannehmlichkeit entgehen wolle, grössere als die gewohnten Tagesstrecken machen zu müssen oder zu spät anzukommen, solle er lieber einen Tag eher aufbrechen.

Ein Anderer ist von einer weiten Wanderung ganz erschöpft. Sokrates fragt, ob er auch etwas getragen habe. Nichts als den Mantel; die Decken und das übrige Gepäck trug ein Sklave. Wie ist denn dem die Reise bekommen? — Wie mir scheint, besser als mir. — Auf die Frage des Sokrates, wie es ihm dann wohl ergangen wäre, wenn er auch noch die Last hätte tragen müssen, erklärte er, dazu wäre er einfach nicht im Stande gewesen. Sokrates fragt, ob es sich denn wohl für einen gymnastisch ausgebildeten Mann zieme, sich in solchem Masse von einem Sklaven übertreffen zu lassen.

Die vier kurzen Erzählungen des 14. Kapitels schildern die Art, wie Sokrates bei den gemeinsamen Mahlzeiten des Schülerkreises auf Mässigkeit und Genügsamkeit hinzuwirken pflegte.

Die erste zeigt, wie er bei Mahlzeiten, zu denen Jeder seinen Anteil selbst mitbrachte, diejenigen, die viel mitgebracht hatten, moralisch nötigte, sich von der gleichmässigen Verteilung nicht auszuschliessen und sie davon abbrachte, überflüssige Ausgaben für das Essen zu machen.

In der zweiten bringt er Einen zurecht, der zu viel Fleisch und zu wenig Brod isst. Fleisch ohne Brod zu essen ist bei athletischen Übungen gerechtfertigt, nicht aber aus Leckerhaftigkeit.

Ein Anderer geniesst die verschiedenen Gerichte gleichzeitig und durcheinander. Sokrates setzt auseinander, dass dadurch entweder, falls so ein feinerer Geschmack erzielt wird, ein übermässiger Tafelluxus befördert, oder, falls die einzelnen Speisen nicht zu einander passen, die Kunst der Küche zu nichte gemacht wird. Ausserdem entbehre ein Solcher, wenn er an eine Mannigfaltigkeit von Gerichten gewöhnt sei und nur wenige vorhanden seien, etwas, indem er die verschiedenen Gerichte nicht nach einander, sondern zugleich verspeise. Endlich legte er das Wort εὐωχεῖσθαι so aus, dass es nur da seine Wahrheit habe, wo man durch das Essen weder seinen Leib, noch seine Seele, noch seinen Geldbeutel schädige, also eine mässige Lebensweise führe.

Sechste Gruppe.

Das pädagogische Verfahren des Sokrates.

(IV. 1—7.)

1. Übergang und erste Stufe des pädagogischen Verfahrens: Die Auswahl der Tauglichen. Kap. 1, 1 u. 2.

Der erste Satz bringt einen resümierenden Rückblick auf das bis dahin Berichtete. Nach dem Gesagten muss das Wirken des Sokrates als ein in jeder Hinsicht und auf jede Weise heilsames betrachtet werden. Wenn Einer auch bei nur mässiger Einsicht recht überlegte, musste ihm klar werden, dass es nichts heilsameres gebe, als mit Sokrates wo auch

immer und bei welchen Anlässen auch immer zusammen zu sein und zu verkehren. Wer an diesen Verkehr gewöhnt war und sich mit ihm eins wusste, für den war schon der blosse Gedanke an ihn, auch wenn er nicht zugegen war, vom grössten Segen. Dieser einleitende Satz lässt die früheren Einteilungsgesichtspunkte, einesteils den zwischen Handeln und Demonstrieren (I. 3), andernteils innerhalb des letzteren Gebietes den zwischen religiöser Einwirkung und sonstiger heilsamer Einwirkung auf die Jugend (I. 4), der ja ohnedies nur ein relativer und fliessender ist, ganz bei Seite; es hat den Anschein, als ob mit vorstehendem Satze der ganze I 3 beginnende Hauptabschnitt zum Abschluss gebracht und zu einem ganz neuen Hauptabschnitt übergeleitet werde. Das ist aber doch wohl unrichtig. Wenigstens tritt in den nachfolgenden Kapiteln das Wirken durch das Lehrgespräch (διαλέγεσθαι) so entschieden in den Vordergrund und das Wirken durch Beispiel wird so sehr nur nebenbei betont, dass die Subsumtion unter den mit I. 4 beginnenden Abschnitt gerechtfertigt erscheint. Ferner aber erscheint es auch gerechtfertigt, wie oben geschehen, unseren Abschnitt auch der I. 5 beginnenden positiven Rechtfertigung gegenüber der Anklage auf Jugendverderb zuzuordnen. Kommt doch Xenophon gerade in unserem Abschnitt erst direkt und ex officio auf dies Thema zu sprechen und durfte unser Abschnitt gerade in diesem Teile der Apologie durchaus nicht fehlen.

Dagegen kann nicht ins Gewicht fallen, dass in dem hier dargestellten Systeme seines Erziehungsplans auch die religiöse Einwirkung wieder als ein wesentlicher Bestandteil auftritt (IV. 3). Das religiöse Verhalten fällt ebenso sehr unter den zweiten, wie unter den ersten Anklagepunkt. So gut wie daher I. 2, 1 bei der Abwehr der Anklage auf Jugendverderb auch auf die Ausführung von I. 1 über seine Gottesfurcht wieder mit verwiesen wird, ebenso wird auch bei der positiven Rechtfertigung in Bezug auf diesen Anklagepunkt das religiöse Ver-

halten wieder seine Stelle finden. Dass dies bei den Ausführungen über die heilsame Wirkung seines Beispiels auf die Jugend I. 3, 5—14 nicht auch schon geschah, hat nur seinen Grund in der unvollständigen Ausführung, die diesem Abschnitt überhaupt zu Teil geworden ist.

Somit erscheint die oben gegebene Subsumption von IV. 1—7 unter das heilsame Wirken durch Unterredungen gegenüber der Anklage auf Jugendverderb durchaus gerechtfertigt.

Von diesem resümierenden Satze zu seinem neuen Thema nun macht Xenophon in etwas gewundener Weise den Übergang. „Nämlich nicht nur durch Ernst, sondern auch durch Scherz nutzte er den Seinen.“ Wenn er nämlich einen Jüngling von vielversprechenden Eigenschaften gefunden zu haben glaubte, so geberdete er sich wie ein um die Gunst desselben werbender Liebhaber, obgleich offenkundig nicht auf den Reiz der körperlichen Jugendblüte, sondern auf die gute Naturveranlagung der Seele zur Tugend seine Begierde gerichtet war. Als Kennzeichen der guten Naturveranlagung aber betrachtete er schnelles Erfassen, dauerndes Festhalten und ein lebhaftes Interesse für diejenigen Einsichten, durch die man in Stand gesetzt wird, sein Haus und den Staat gut zu verwalten und überhaupt menschliche Angelegenheiten in gemeinnütziger Weise zu regeln. Von so gearteten Naturen nahm er an, dass sie ausgebildet nicht nur selbst glücklich werden und ihr Hauswesen gut verwalten, sondern auch ihren Nebenmenschen und den Staaten zum Wohlsein verhelfen würden.

Wir erkennen hier zunächst, dass sich das Wirken des Sokrates nicht auf die breiten Massen richtete, sondern dass er grundsätzlich und mit vollem Bewusstsein nur eine Aristokratie der geistigen Veranlagung zum Gegenstande seiner Fürsorge machte. Für die Massen dachte er sich, wie wenigstens das Gespräch mit Perikles (III. 5) durchblicken lässt, als den gesundesten Zustand eine Rückkehr zur Strenge der altväterlichen Sitte oder die Annahme einer der spartanischen

verwandten Lebensweise. Die Regelung des Lebens durch intellektuell gestützte Maximen ist nicht für die Menge, sondern nur für eine durch besondere Naturausstattung bevorzugte Minderheit, die als Herrschernaturen geeignet sind, den gesamten Gesellschaftszustand heilsam zu beeinflussen und ein Salz der Gesellschaft zu werden. Nur auf Solche richtet er seine pädagogische Thätigkeit. Es kann daher von einer Pädagogik des Sokrates nur im Sinne einer vorwiegend praktisch-intellektualistischen Ausbildung bevorzugter, zu einem gewissen Masse von Herrschaft berufener Naturen die Rede sein.

Die drei Kennzeichen aber, durch die er das Vorhandensein dieser bevorzugten Naturausstattung konstatierte, sind schnelles Erfassen, dauerndes Festhalten und die Anlage zu einer gemeinnützigen Gesinnung, die sich in dem Interesse für die zu einer gemeinnützigen Lebensführung erforderlichen Einsichten kundgab. Die erste Stufe seines pädagogischen Wirkens war also das Ausfindigmachen dieser Aristokratie der Naturveranlagung nach diesen Kriterien.

2. Zweite Stufe des pädagogischen Verfahrens: Die protreptische Behandlung der Ausgewählten. Kap. 1, 3 bis Kap. 2 zu Ende.

Die nach ihren natürlichen Eigenschaften für tauglich Befundenen waren nun aber noch keineswegs für das zur Überleitung in die richtige Geistesverfassung erforderliche pädagogische Verfahren empfänglich. Um diese Empfänglichkeit zu erzeugen, bedurfte es gewöhnlich erst einer negativen Protreptik, um die der positiven Einwirkung im Wege stehenden Hindernisse zu beseitigen.

Diese Hindernisse waren je nach der Beschaffenheit der ins Auge Gefassten von dreifacher Natur. Einige glaubten schon von Natur tüchtig zu sein und des Lernens nicht zu bedürfen (1, 3). Andere glaubten in ihrem Reichtum ein genügendes Hülfsmittel zu besitzen, um ihre Pläne durchzusetzen und Ehre zu erlangen und deshalb der Ausbildung

erübrigen zu können (1, 5). Eine dritte Gruppe endlich glaubte schon eine vortreffliche Ausbildung erlangt zu haben und bildete sich viel auf ihre Weisheit ein (2, 1).

Den zur ersten Gruppe Gehörigen pflegte er vorzuhalten, dass die tüchtigsten Naturen am meisten der Ausbildung bedürften. Zur Veranschaulichung dieses Satzes verwies er auf die Pferde von edler Rasse, die feurig und ungestüm seien; dieselben würden, wenn von Jugend auf dressiert, vorzüglich brauchbar und tüchtig, ohne Dressur blieben sie ganz störrisch und unlenksam. Ferner auf die feinen Hunderassen. Diese Tiere seien von Natur beweglich und jagdlustig; bei richtiger Zucht würden sie vorzügliche und sehr brauchbare Jagdhunde, ohne Anleitung aber läppisch, bissig und unfolgsam. So sei es auch bei den edler veranlagten Menschen. Sie besässen Seelenstärke und vorzügliche Thatkraft im Durchsetzen ihrer Absichten. Ohne Ausbildung und Lehre würden sie höchst schädliche und verderbliche Mitglieder der Gesellschaft, weil sie das Geziemende nicht zu beurteilen vermöchten und so verderblichen Bestrebungen anheimfielen. Dabei seien sie hochfahrend und ungestüm, nicht im Zaume zu halten und von ihren Absichten abzubringen und so gingen von ihnen die meisten und schlimmsten Übel aus. Wären sie ausgebildet und zur Erkenntnis der geziemenden Bestrebungen angeleitet, so wären sie zum tüchtigsten und heilsamsten Wirken ausgezeichnet befähigt.

Den Vertretern der zweiten Gruppe, den auf den Reichtum Pochenden, pflegte er vorzuhalten, es sei doch eine Thorheit zu glauben, dass man ohne erworbene Einsicht in das Heilsame und Verderbliche über die zu ergreifenden Bestrebungen richtig entscheiden könne und dass man ohne dies Unterscheidungsvermögen, bloss weil man mit seinem Reichtum alles Gewünschte durchsetzen könne, Heilsames zu wirken vermöge. Eine Abgeschmacktheit aber sei es ferner, zu glauben,

dass man ohne heilsames Wirken glücklich werden und die wirklichen Erfordernisse des eigenen Lebens erlangen könne oder dass man ohne Wissen bloss um des Reichtums willen für tüchtig gehalten werden oder gar, ohne zu irgend etwas für tüchtig gehalten zu werden, in Ansehen stehen würde.

Das Verfahren gegenüber *der dritten Gruppe*, den auf schon erlangte Bildung Pochenden, wird sehr ausführlich am Beispiel des *jungen Euthydemos* veranschaulicht, der auch bei den meisten der nachfolgenden Berichte über die eigentliche Pädagogie des Sokrates im Vordergrunde steht. Er war schön und hatte sich eine Bibliothek von Schriften der berühmtesten Dichter und Denker (σοφισταί hier wie I. 1, 11 in dem älteren Sinne des gelehrten Forschers, des Philosophen im pythagoreischen Sinne) angelegt. Er glaubte auf Grund dessen bereits seine Altersgenossen an Einsicht überflügelt zu haben und hegte die grössten Hoffnungen, dass er im Vermögen zu reden und zu handeln, also in den spezifisch staatsmännischen Fertigkeiten, bald Alle übertreffen werde.

Er hatte das zum Besuche der Volksversammlung erforderliche Alter von 18 Jahren noch nicht erreicht, suchte aber trotzdem schon allerlei Einflüsse auf die Verhandlungen geltend zu machen und pflegte sich zu diesem Zwecke in einer Sattlerwerkstätte in der Nähe des Marktes aufzuhalten. Auf diesen Umstand gründete Sokrates seinen förmlich strategischen Anschlag, um an den infolge seines Wissensdünkels völlig unnahbaren Jüngling heranzukommen. Xenophon unterscheidet mit der grössten Genauigkeit die einzelnen Stadien dieses Vorganges, wenngleich er freilich durch die stilistische Ungeschicklichkeit des zweimaligen πρῶτον μέν § 1 und 2 seine Disposition wieder etwas undurchsichtig gemacht hat.

Das erste πρῶτον μέν bezeichnet nämlich das *erste Hauptstadium der Annäherung*. Dasselbe ist dadurch charakterisiert, dass Sokrates, der zunächst gar nicht erwarten konnte, von dem aufgeblasenen jungen Manne zu einer Unter-

redung zugelassen zu werden, mit einem Teile seiner Nachfolger wiederholt wie zufällig in die Werkstätte eintritt und dort auf Euthydemos gemünzte Gespräche führt. Die Schilderung dieser Phase reicht bis zu Ende von § 7. Dieses erste Hauptstadium verläuft nun wieder in drei Unterstadien. Auf das erste derselben bezieht sich das zweite πρῶτον μέν § 2.

Einer der Gefährten muss verabredetermassen die Frage aufwerfen, ob Themistokles wohl infolge des Verkehrs mit einem der Staatskundigen oder rein durch Naturanlage das hohe Mass von Überlegenheit über seine Mitbürger erlangt habe, dass man, wo ein ausgezeichneter Mann von Nöten war, sofort an ihn gedacht habe. Sokrates benutzt dies Thema zu der Bemerkung, es sei doch einfältig, zu meinen, in untergeordneten Künsten könne ausgezeichnete Tüchtigkeit nur durch geeignete Lehrer erlangt werden, die so überaus schwierige Kunst der Staatsleitung dagegen fliege den Menschen ganz von selbst an.

Als es zum zweitenmale gelingt, Euthydemos in der Werkstätte zu treffen, rückt dieser, der offenbar die indirekte Anspielung sehr wohl verstanden hat, sofort von der Gruppe weg und vermeidet sichtlich den Schein, als hege er irgend eine Beachtung für die Einsicht des Sokrates. Dieser wird jetzt sehr viel deutlicher. „Wenn dieser Euthydemos da dereinst das Alter zum Besuche der Volksversammlung erreicht haben wird und es wird ein Gegenstand zur Beratung vorgelegt, so wird er nach dem, wie er es jetzt schon treibt, nicht ermangeln, seinen Rat zum Besten zu geben. Da er aber durchaus nicht dafür wird gelten wollen, als habe er irgend etwas von irgend Jemandem gelernt, so hat er mutmasslich schon folgenden Eingang zu seinen Volksreden ausgesonnen: „„Von Niemandem, ihr Athener, habe ich je irgend etwas gelernt; nie habe ich, wenn ich hörte, dass Jemand tüchtig sei im Reden und Handeln, dessen Verkehr auf-

gesucht; nie habe ich darnach gestrebt, dass irgend einer der Sachverständigen mein Lehrer würde. Ganz im Gegenteil! Beharrlich habe ich vermieden, nicht nur von Jemand zu lernen, sondern auch nur den Schein zu erwecken, dies gethan zu haben. Gleichwohl erteile ich folgenden Rat, der mir ganz aus meinen eigenen Mitteln in den Sinn kommt.““ „Ein solcher Eingang,“ fährt Sokrates fort, „würde sich aber auch vortrefflich eignen, wenn Einer sich bei der Volksversammlung um eine Stelle als Arzt bewürbe. Ein Solcher würde zweckmässig seine Rede folgendermassen beginnen: „„Von Niemandem je, ihr Athener, habe ich die ärztliche Kunst erlernt; nie habe ich gesucht, Schüler irgend eines der Ärzte zu werden; standhaft habe ich mich gehütet, nicht nur irgend etwas von den Ärzten zu lernen, sondern auch nur den Schein zu erwecken, als habe ich diese Kunst erlernt. Gleichwohl fordere ich euch auf, mir die Stelle als Arzt zu verleihen, denn ich werde versuchen, durch Experimente an euren Körpern zu lernen.““

Ein herzhaftes Gelächter seitens aller Anwesenden war die Wirkung dieses drastischen Fechterstreiches.

Auch auf Euthydemos selbst hat diese Lektion nicht ganz ihre Wirkung verfehlt. Das nächstemal bemerkt man schon, dass er auf die Reden des Sokrates acht hat. Noch aber hütet er sich sorgfältig, sich selbst ins Gespräch zu mischen, sucht vielmehr durch Schweigen den Schein der gereiften und überlegenen Verständigkeit (diesen Sinn scheint hier σωφροσύνη zu haben), um sich zu verbreiten. Sokrates gibt nun folgende Betrachtung zum Besten: Merkwürdig, wenn Einer die Zither oder die Flöte oder Reiten oder dergleichen lernen will, so stellt er in der betreffenden Kunst die andauerndsten Übungen an und zwar nicht für sich allein in der Einsamkeit, sondern in Gegenwart derer, die darin für Meister gelten und lässt sich Alles gefallen, um nur nichts gegen deren Anweisung zu thun. Niemand glaubt, dass er

es in diesen Künsten auf andere Weise zu etwas bringen könne. Dagegen unter denen, die sich auf die staatsmännische Laufbahn vorbereiten, sind einige in dem Glauben befangen, sie würden ganz ohne Vorbereitung und Übung ganz aus sich selbst plötzlich der erforderlichen Fähigkeiten teilhaftig werden. Und doch ist die im Verhältnis zu anderen Künsten so überaus geringe Zahl derer, die auf diesem Gebiete Erfolg haben, ein deutlicher Massstab für die weit überwiegende Schwierigkeit derselben.

Die zweite Hauptstufe der Annäherung beginnt mit der Wahrnehmung, dass Euthydemos anfängt, den Reden des Sokrates bereitwillig und aufmerksam zuzuhören. Jetzt geht Sokrates eines Tages allein zu ihm in die Werkstätte und in der That! Euthydemos setzt sich bereitwillig neben ihn. Sokrates fasst ihn vorsichtig bei seiner Liebhaberei, um ihn zutraulich zu machen. Ist es wahr, beginnt er die Unterredung, dass du viele Schriften der Weisen zusammengebracht hast? Freilich, und ich sammle noch immer. Ich bewundere dich, dass du lieber Schätze der Weisheit, als Gold und Silber sammelst. Offenbar bist du überzeugt, dass die Gedanken der Weisen, was Gold und Silber nicht vermögen, im Stande sind, den, der sich ihrer bemächtigt, tüchtiger zu machen.

Euthydemos freut sich dieser Rede in der Meinung, Sokrates halte seine Weise des Strebens nach Weisheit für die richtige. Dieser erkundigt sich nun, worin er beabsichtige sich auszubilden. Etwa als Arzt? Oder als Baumeister? Oder als Geometer oder Astronom? Oder gar als Rhapsode? Oder ob er es etwa auf die Kunst der Staats- und Hauswirtschaft, auf die Herrscherkunst abgesehen habe, um ein den Anderen und sich selbst heilsames Wirken zu entfalten? In der That strebt Euthydemos nach dieser Kunst, die Sokrates die königliche nennt. Glaubst du nicht, dass Gerechtigkeit eine unumgängliche Vorbedingung derselben ist? Jawohl, und ich glaube

in dieser Tugend Niemandem nachzustehen. Gibt es denn bestimmte Verrichtungen der Gerechten, wie etwa der Zimmerleute? Dann muss man die Verrichtungen des Gerechten auch ebenso aufzählen können, wie die des Zimmermanns. Das hält Euthydemos nicht für schwierig. Kann man doch täglich genug gerechte und ungerechte Handlungen wahrnehmen. Es wird nun ein Delta (δικαιοσύνη) und ein Alpha (ἀδικία) hingeschrieben und die Aufzählung kann beginnen. Lüge, Betrug, Diebstahl, Menschenraub wird unter Ungerechtigkeit rubriziert; zur Gerechtigkeit gehört nach Euthydemos' Meinung keine dieser Handlungsweisen. Wie aber, wenn ein Feldherr im Kampfe gegen einen ungerechten Feind Menschenraub, Trug, Diebstahl und Raub übt? Ja, dann sind solche Handlungen gerecht; ungerecht sind sie nur gegen Befreundete.

Es müssen also, meint Sokrates, die Subsumptionen unter den beiden Rubriken insoweit eine veränderte Fassung erhalten, dass den zur Ungerechtigkeit gerechneten Handlungsweisen die Einschränkung auf die Befreundeten beigefügt wird, Feinden gegenüber aber sie zur Gerechtigkeit gerechnet werden. Leider aber erweist sich auch diese Umgestaltung noch als unzulänglich.

Dass auch Befreundeten gegenüber die Lüge unter Umständen zur Gerechtigkeit gehören kann, zeigt das Beispiel des Feldherrn, der durch die Vorspiegelung des Anrückens von Bundesgenossen seiner entmutigten Truppe neuen Mut einflösst. Ebenso ist es aber auch mit dem Betruge in dem Falle z. B. wenn ein Vater dem kranken Kinde, das die Arznei nicht nehmen will, diese unter die Speise mischt, und mit Diebstahl oder Raub, wenn z. B. ein Freund dem in Trübsinn verfallenen Freunde die Waffe wegnimmt, mit der er sich sonst ein Leid anthun würde.

Es muss also eine weitere Korrektur in der Rubrizierung angebracht werden. Die in Rede stehenden Handlungen gehören auch Freunden gegenüber nur dann zur Ungerechtig-

keit, wenn sie in der Absicht, diesen zu schaden, unternommen werden.

Hieran schliesst sich nun noch eine Frage, die für den unkundigen Jüngling unvermeidlich zum Fallstrick werden muss, die Frage, ob der absichtlich oder der unabsichtlich ungerecht Handelnde der Ungerechtere ist. Er leitet seine Beantwortung durch das Geständnis ein, dass durch die eben gemachten Erfahrungen sein Selbstvertrauen schon erheblich erschüttert sei; gleichwohl will er es wagen, seine Ansicht zu sagen und er entscheidet sich für den absichtlich Fehlenden als den Ungerechteren. Sokrates fragt nun, ob es eine Kenntnis des Gerechten gebe, wie es eine solche des Lesens und der Rechtschreibnng gibt. Euthydemos giebt diese Analogie zwischen zwei normativen Vorschriften ohne Einschränkung zu. Selbstverständlich ist nun der der auf dem grammatischen Gebiete Kundigere, der absichtlich falsch schreibt oder liest, als der es unabsichtlich thut; ja der Letztere ist überhaupt kein im strengen Sinne Schriftkundiger. Da nun Euthydemos die volle Analogie zwischen den beiden Arten normativer Vorschriften zugegeben hat, muss er auch die Consequenz zugeben, dass der mit Wissen der Vorschrift ungerecht Handelnde der Gerechtere ist. Er thut dies allerdings nur zaghaft und im immer deutlicher aufdämmernden Bewusstsein seiner völligen Hülflosigkeit im Denken. „So glaube ich sagen zu müssen; ich weiss aber auch in diesem Punkte nicht recht, wie ich dazu komme.“

Sokrates zeigt nun weiter noch an dem Beispiel dessen, der einen Weg beschreiben will, aber einmal behauptet, er gehe gegen Osten, ein andermal, er gehe gegen Westen, und des Rechners, der bald einen grösseren, bald einen kleineren Betrag herausbringt, dass es auf den guten Willen durchaus nicht ankommt, sondern allein auf das Wissen des Richtigen.

Nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle können wir nicht annehmen, hier die ganze und volle Meinung des

Sokrates vor uns zu haben. Es kommt ihm hier nur darauf an, den jungen Mann seines Nichtwissens zu überführen. Im Übrigen haben wir schon bei der Erörterung der Stelle III. 9, 4 ff. erkannt, dass der im Begriff der Weisheit sich concentrierende Intellektualismus des Sokrates eine doppelte Richtung hat, die eine auf den Inhalt der Vorschrift gehend, die andere auf das individuelle Nützlichkeitsmotiv des Handelns bezüglich. Der das Gute Wissende, aber es nicht Ausführende ist in ersterer Beziehung ein Weiser, in letzterer ein Unweiser. Dass freilich der xenophontische Sokrates die Bedeutung der Kenntnis der ethischen Vorschrift häufig in parodoxer und missverständlicher Weise betont, war auch an der genannten Stelle ersichtlich. So liegt denn auch hier eine einseitige und missverständliche Betonung der conditio sine qua non des sittlichen Handelns vor, als wäre sie das ganze zum Zustandekommen desselben benötigte Erfordernis. Mit demselben Rechte und mit denselben Argumenten könnte im Sinne des Sokrates der Beweis angetreten werden, dass das Wissen der Forderung ohne die Erkenntnis des individuellen Nützlichkeitsertrages ihrer Erfüllung zum Zustandekommen des sittlichen Handelns nicht ausreiche, dass also der die Nützlichkeit Erkennende, aber beim Handeln nicht Berücksichtigende gerechter sei, als der sie nicht Erkennende. Der sokratische Intellektualismus zeigt eben ein Doppelantlitz, über dessen Natur sich Xenophon nicht klar geworden ist, so dass durch die einseitige Betonung der einen Seite notwendig Verwirrung entstehen muss. An unserer Stelle freilich ist die Verwirrung eine absichtliche; Sokrates w i l l verwirren, um den Jüngling von der Unzulänglichkeit seiner Einsicht zu überzeugen.

Übrigens ist auch noch darauf aufmerksam zu machen, dass die vorliegende Argumentation ein nicht unerhebliches quid pro quo in sich schliesst. Zunächst tritt uns der a b - s i c h t l i c h ungerecht Handelnde, d. h. der mit einer Willensrichtung auf die Ungerechtigkeit, die nach den sokratischen

Voraussetzungen wiederum auf der Überzeugung von der individuellen Nützlichkeit derselben beruhen muss, Behaftete entgegen. Im weiteren Verlaufe verwandelt sich derselbe in den das Gerechte (die sittliche Vorschrift) Wissenden. Bei dem das quid pro quo vermittelnden Beispiel der Schriftkenntnis fielen diese beiden Gesichtspunkte in der That völlig zusammen. Da ein individuelles Interesse für das Falschschreiben oder Falschlesen nicht besteht, kann hier die absichtliche Übung desselben nur aus einer übermütigen Willkür entspringen, die in der That in jedem Momente zu Gunsten des Richtigen abgelegt werden kann. Hier ist die Absichtlichkeit eindeutig und fällt ganz mit dem Wissen des Richtigen zusammen. Bei der absichtlichen Ungerechtigkeit aber ist die falsche Willensrichtung nach den sokratischen Voraussetzungen die Folge eines falschen Urteils über die Nützlichkeit; sie kann also nur nach Korrektur dieser Form des Nichtwissens abgelegt werden. Das inhaltliche Wissen deckt sich hier durchaus nicht mit der absichtlichen Vollbringung des Gegenteils, vielmehr tritt hier noch das Moment der ebenfalls intellektualistischen Willensbestimmung hinzu.

Die Argumentation schreitet nun zur Anerkennung des Satzes durch Euthydemos fort, dass der das Geziemende und Gerechte nicht Wissende ein Sklavenmässiger ist. Euthydemos knüpft an dieses Zugeständnis die Klage an, dass ihm ganz verzagt zu Mute sei. Er erkennt, dass das von ihm verfolgte Ziel, die für einen nach Kalokagathie Strebenden erforderliche Einsicht, auf dem bisher von ihm verfolgten Wege des Erkenntnisstrebens nicht erreicht worden ist. Hat er es ja nicht einmal soweit gebracht, die gestellten Fragen in Bezug auf Dinge, die ein Solcher durchaus wissen muss, beantworten zu können! Einen anderen Weg aber zu dem von ihm verfolgten Ziele der Tüchtigkeit vermag er nicht zu erkennen.

Sokrates verweist ihn auf das Streben nach Selbsterkenntnis als den Anfang des richtigen Weges zur Tüchtigkeit. Wie

man beim Kaufe eines Pferdes es zuvor auf seine Brauchbarkeit als Pferd nach allen einschlagenden Richtungen und Eigenschaften untersucht, so muss man sich selbst nach allen in Betracht kommenden Eigenschaften und Fähigkeiten hinsichtlich seiner Brauchbarkeit als Mensch untersuchen. So hat man den grossen Vorteil, sich nicht an Aufgaben zu machen, denen man nicht gewachsen ist und in dem, was man unternimmt, des Erfolges sicher zu sein. In weitläufiger Ausführung werden als weitere Vorteile der Selbsterkenntnis noch aufgezählt, dass man dadurch die Befähigung erlangt, auch die Leistungsfähigkeit Anderer, deren Beihilfe man sich zu bedienen genötigt ist, richtig taxieren zu können; ferner das Ansehen und Vertrauen in den weitesten Kreisen, das aus der sicheren Lösung der in Angriff genommenen Aufgaben entspringt.

Euthydemos wünscht nun zu erfahren, an welchem Punkte er mit der Selbsterforschung beginnen soll. Sokrates ist aber noch nicht Willens, in der positiven Belehrung weiter voranzugehen und spielt daher die Unterredung auf ein ganz anderes Gebiet hinüber, um ihn zunächst noch weitere Proben seiner Unwissenheit und seines unbegründeten Vertrauens auf die eigene Einsicht ablegen zu lassen. Der elenchtische Kursus ist noch nicht beendigt; die erhaltenen Lektionen sind noch nicht nachdrücklich und umfassend genug gewesen.

„Ohne Zweifel weisst Du ganz genau, was für Güter und Übel es gibt?“ Euthydemos, durch den zuversichtlichen Ton der Frage allen vorhergehenden Erfahrungen zum Trotz doch wieder in Sicherheit gewiegt, bejaht dies emphatisch; hatte er vorher zugegeben, dass das Nichtwissen des Geziemenden und Gerechten sklavenmässig sei (§ 22), so meint er jetzt, eine Unwissenheit auf dem Gebiete der Güter und Übel sei ja schlimmer als sklavenmässig. Von Sokrates aufgefordert, die Güter und Übel aufzuzählen, nennt er unter der Versicherung, das sei ja nicht schwer, als erstes Gut die Ge-

sundheit, als erstes Übel die Krankheit. Daran schlössen sich weiter auf beiden Seiten alle diejenigen Dinge, die zur Gesundheit, beziehungsweise zur Krankheit im Verhältnis der Verursachung ständen.

Wie, wenn nun aber die Gesundheit selbst Ursache eines Übels, die Krankheit Ursache eines Gutes wird? Dies ist aber z. B. der Fall, wenn die Gesundheit zur Teilnahme an einem unglücklichen Feldzuge oder einer unglücklichen Seefahrt und dadurch zum Untergange, die Krankheit aber zum Zuhausebleiben und dadurch zur Erhaltung des Lebens führt. Was bald nützt, bald schadet, kann mit demselben Rechte ein Übel, wie ein Gut genannt werden.

Aber die Weisheit ist doch unbestreitbar ein Gut? — Dass Euthydemos hier die Weisheit nach dem hergebrachten Sprachgebrauche als Geschicklichkeit, Kunstfertigkeit fasst, beweist der Zusatz: „Welche Sache wird der Weise nicht besser ausführen, als der Ungelernte (ἀμαθής)? Sokrates acceptiert diese Bedeutung und verweist auf das Beispiel des Dädalos, der wegen seiner Weisheit von Minos des Vaterlandes und der Freiheit beraubt wurde und bei dem Versuche mit seinem Sohne zu entfliehen den Sohn verlor, selbst aber bei den Barbaren in neue Knechtschaft geriet. Ebenso kam Palamedes wegen seiner Weisheit durch den Neid des Odysseus um; desgleichen viele Andere, die aus demselben Grunde vor den Perserkönig geschleppt wurden und dort in Sklaverei schmachten.

Aber ein ganz unbedingt unbestreitbares Gut ist doch die Glückseligkeit? Freilich, sagt Sokrates, falls sie nicht Jemand aus bestreitbaren Gütern zusammensetzt. — Aber was kann denn an dem die Glückseligkeit Ausmachenden zweifelhaft sein? — Nichts, falls wir nicht Schönheit, oder Stärke, oder Reichtum, oder Ansehen, oder sonst etwas hinzusetzen! Hier ist in feiner Weise auf den an sich ganz leeren und bloss formalen Begriff der Glückseligkeit hingewiesen und dadurch indirekt gezeigt, dass auch diese, so-

bald sie konkret interpretiert wird, in die Klasse der zweifelhaften Güter übergehen muss. Euthydemos aber durchschaut diese Sachlage nicht, er findet kein Bedenken in solchen interpretierenden Zusätzen. Denn wie könnte ohne solche Dinge Jemand glückselig sein? Sokrates ist es nun ein Leichtes, zu zeigen, dass alle die genannten Dinge häufig genug Quellen von Übeln werden und so ist es denn auch mit der Glückseligkeit nichts und Euthydemos weiss nicht mehr, was er sich noch von den Göttern erbitten soll.

Sokrates geht mit der Bemerkung, er habe wohl auch über diese Fragen wegen des übermässigen Vertrauens auf sein Wissen noch nicht nachgedacht, zu einem neuen Gegenstande über. „Da du darauf ausgehst, in einem demokratischen Staate eine leitende Stellung einzunehmen, so weisst du ohne Zweifel, was eine Demokratie ist. Sokrates hat den tiefgewurzelten, nicht zu warnenden Wissensdünkel des jungen Mannes richtig veranschlagt: er weiss es ganz genau. Um zu wissen, was Demokratie ist, bemerkt nun Sokrates, muss man zunächst wissen, was Demos ist. Auch dies weiss er: es sind die Armen unter den Bürgern. Arme aber sind diejenigen, die nicht genug besitzen zur Bestreitung der Lebensbedürfnisse, Reiche diejenigen, die mehr als genug besitzen. Sokrates macht darauf aufmerksam, dass es unter den sehr wenig Besitzenden solche gibt, die noch davon erübrigen, während Andere mit sehr Vielem nicht auskommen. Das leuchtet Euthydemos wieder ein; hat er doch selbst von Tyrannen gehört, die durch die Masslosigkeit ihres Bedarfs gleich den Mittellosesten zu ungerechten Handlungen getrieben werden. Folglich, meint Sokrates, müssen wir diese Tyrannen zum Demos rechnen und die Leute mit geringem Einkommen, falls sie sparsam sind, zu den Reichen.

Euthydemos sieht, dass offenbar nur seine Ungeübtheit (φαυλότης) ihn nötigt, selbst eine so absurde Konsequenz zuzugestehen und er sinnt darüber nach, ob es für ihn nicht

das Beste ist, ganz zu schweigen, da er offenbar einfach gar nichts weiss. Ganz verzagt, sich selbst verachtend, überzeugt, in Wirklichkeit ein Sklave zu sein, geht er ab.

Viele nun, berichtet Xenophon weiter, der durch die protreptische oder propädeutische Elenchtik des Sokrates in diesen Zustand Gebrachten liessen sich nicht wieder bei ihm sehen. Er hielt diese für allzu weichliche Naturen; sie hatten den empfindlichen Eingriff in ihren Wissensdünkel und ihre Eigenliebe nicht überstanden, die Probe nicht bestanden. Für den hohen Beruf, zu dem Sokrates sie heranbilden wollte, war ein besonders hoher Grad von Bedürfnis nach wirklichem, stichhaltigem Wissen erforderlich. Dieser Grad des Bedürfnisses konnte bei ihnen nicht vorhanden sein; die Eigenliebe war mächtiger. Der Zug, der vielleicht anfangs Sokrates zu ihnen hingeführt hatte, war eine Täuschung gewesen. Euthydemos aber hatte die Überzeugung gewonnen, dass er auf keine andere Weise ein schätzenswerter Mensch werden könnte, als wenn er möglichst viel mit Sokrates verkehrte und wich von jetzt ab nicht mehr von ihm, wenn nicht eine zwingende Notwendigkeit vorlag, nahm auch einen Teil der Lebensgewohnheiten des Sokrates an. Dieser aber ging, nachdem er diese seine Gesinnung erkannt hatte, durchaus nicht mehr darauf aus, ihn verwirrt zu machen, sondern unterwies ihn auf das Schlichteste (ἁπλούστατα) und Deutlichste über Alles, dessen Wissen oder Übung erforderlich schien. Die Schlichtheit der Unterweisung ist hier die Freiheit von jener elenchtischen Nebenabsicht, wie sie nach I. 4, 1 bei dem exoterischen Sokrates mehr in den Vordergrund trat und wie sie nach dem so eben Dargestellten auch dem Wissensdünkel der angehenden Schüler gegenüber angewandt zu werden pflegte. Wir haben in diesem Ausdruck ein indirektes Zeugnis, dass der eben berichteten Unterredung diese Schlichtheit nicht zukam, vielmehr die Tendenz, durch elenchtische Mittel zu verwirren und so den Wissensdünkel zu erschüttern.

3. Der Grundplan des sokratischen Erziehungswerks (IV, 3, 1).

In den beiden ersten Kapiteln des vierten Buches haben wir die beiden unumgänglichen Vorbedingungen kennen gelernt, unter denen allein Sokrates seine erziehliche Einwirkung eintreten liess. Es sind einesteils die natürliche Veranlagung und der Trieb zum Wirken in höheren leitenden Stellungen, anderenteils das lebhafte Bewusstsein der Notwendigkeit einer durchgreifenden Ausbildung für ein solches Wirken.

In dem nun folgenden Paragraphen gibt Xenophon eine vorläufige systematische Übersicht über die Gesichtspunkte und Ziele, von denen Sokrates bei dem Verfahren dieser Ausbildung geleitet wurde. Es ist der Grundplan seines Erziehungswerks, dessen genauere Darlegung ganz nach den hier aufgestellten Gesichtspunkten sodann in den Kapiteln 3—7 durchgeführt wird.

Die hier aufgeführten fünf Eigenschaften des zu einer leitenden Stellung im sokratischen Sinne Befähigten zerfallen deutlich in zwei Gruppen. Die eine derselben besteht aus denjenigen drei Eigenschaften, die zu jedem Wirken in einem höheren und umfassenderen Sinne, gleichviel ob in der von Sokrates gewünschten oder in einer anderen Richtung unumgänglich waren. Schon Kap. 2, 1 und 6 sind das Reden und das Handeln als die beiden unentbehrlichsten Eigenschaften des leitenden Mannes zur Erwähnung gekommen. Demgemäss wird auch hier die Befähigung zum Reden (λεκτικός) und zum erfolgreichen Handeln (πρακτικός) vorangestellt. Diesen reiht sich als dritte die Beherrschung der Hülfsmittel, Kenntnisse und Fertigkeiten an, die zu jeder Art eines bedeutsameren Wirkens im Allgemeinen und ohne Ausnahme erforderlich sind (μηχανικός).

Wir haben schon in dem Abschnitt III. 1—7 die besonderen Anforderungen kennen gelernt, die zu besonderen Arten leitender Stellungen, den verschiedenen militärischen Befehls-

haberstellen, der Leitung eines grossen Hauswesens, der staatsmännischen Wirksamkeit im Speciellen erforderlich sind. Diese Kapitel stellen das μηχανικὸν εἶναι in seinen verschiedenen Spezialisierungen dar; hier aber handelt es sich um die zur Leistungsfähigkeit in bedeutenderen Wirkungskreisen überhaupt erforderlichen Befähigungen (αὐταρκεῖς ἐν ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν), um das, was daher auch der im richtigen Sinne an hervorragender Stelle Wirkende, der καλὸς κἀγαθός, wissen und verstehen muss (Kap. 7, 1). Wenn der πρακτικός der durch Elastizität, Frische und Willensenergie Handlungsfähige ist, so ist der μηχανικός der durch Ausrüstung mit den erforderlichen Kenntnissen und Fertigkeiten Handlungstüchtige. Der λεκτικός dagegen ist vornehmlich der zur Leitung durch Unterredung und Überzeugung Befähigte.

Diese drei Eigenschaften sind aber in gewissem Sinne nur formeller Natur; sie machen nicht das eigentliche Wesen des leitenden Mannes im sokratischen Sinne aus; sie können in heilsamer und verderblicher Richtung geltend gemacht werden. Ja, Sokrates war, wie Xenophon ausdrücklich hinzufügt, der Ansicht, dass durch sie ohne die richtige Gesinnung ihre Besitzer nur ungerechter und zum Üblesthun befähigter gemacht würden. Sokrates pflegte sich daher auch gar nicht mit der Ausbildung seiner Gefährten in diesen Eigenschaften zu beeilen, sondern betrachtete es als die vorher zu lösende Aufgabe, die richtige Gesinnung in ihnen zu befestigen.

Diese richtige Gesinnung wird hier zunächst einheitlich als σωφροσύνη, als die gesunde, d. h. geziemende und normale Gesinnungsrichtung bezeichnet. Das Wort Sophrosyne spielt im Sprachgebrauch in allen möglichen Bedeutungsnüancen, wie schon die im platonischen Charmides vorliegenden Definitionsversuche lehren können. Ein Beispiel dieser Vieldeutigkeit im gemeinen Gebrauche lieferte auch die Stelle im vorigen Kapitel § 6, wo Euthydemos sich in Schweigen hüllt, um den Anschein der Sophrosyne um sich zu verbreiten. Alle diese

Nüancen aber entspringen aus der gemeinsamen, etymologischen Grundbedeutung der Gesundheit der Denkweise, bei der es ja nur darauf ankommt, was man darunter versteht und wo von verschiedenen Standpunkten aus sehr Verschiedenes hineingelegt werden kann. Bei Sokrates nun besteht, wie schon III. 9, 4 zu Tage trat, die Gesundheit der Denkweise, die Sophrosyne, in der Willensrichtung auf das geziemende, der sittlichen Anforderung gemässe Handeln.

In dieser einheitlichen Beziehung aber steckt, wie sofort zu Tage tritt, eine Mehrheit von spezialisierten Willensrichtungen. Zuerst, heisst es, pflegte Sokrates die Sophrosyne in Bezug auf die Götter (§ 2), also die Frömmigkeit, bei seinen Gefährten zu befestigen. Welche anderen Arten der Sophrosyne ausserdem noch für seinen Erziehungsplan in Betracht kamen, das wird an unserer Stelle noch nicht angegeben und muss sich später herausstellen.

Jedenfalls gibt es wohl keinen Teil unserer Schrift, in dem die Grundzüge der sokratischen Lehre in ihrem systematischen Zusammenhange so deutlich zu Tage treten, wie in der Darstellung seines Erziehungsverfahrens in den ersten sieben Kapiteln des vierten Buches, und in diesen wiederum gibt es wohl keinen einzelnen Punkt, an dem sich eine so deutliche und umfassende Überschau über dieses Ganze eröffnet, wie in dem so eben besprochenen Grundplan des positiven Erziehungswerkes des Sokrates.

4. Die Anleitung zur Frömmigkeit. (IV. 3, 2—18)

Wie schon Kapitel 2 das protreptische Verfahren des Sokrates gegenüber dem Wissensdünkel an dem konkreten Einzelfalle seiner Behandlung des Euthydemos veranschaulicht wird, so verfährt auch hier Xenophon hinsichtlich seiner Anleitung zur Frömmigkeit, und auch hier ist es die betreffende Unterredung mit Euthydemos, die als Veranschaulichungsmittel benutzt wird. „Andere, die bei der Behandlung dieses Themas

im Verkehr mit Anderen zugegen waren, haben über diese Fälle Bericht erstattet; ich meinesteils war gegenwärtig, als er es in einer Unterredung mit Euthydemos folgendermassen behandelte."

In diesem Satze ist schon Dindorf zweierlei aufgefallen. Zunächst das πρὸς ἄλλους οὕτως ὁμιλοῦντι. Ὁμιλεῖν bedeutet verkehren, οὕτως ὁμιλεῖν also in diesem Sinne, in Bezug auf diesen Gegenstand verkehren oder sich unterhalten. Das Auffallende und Singuläre der Ausdrucksweise verschwindet, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Xenophon gegenüber dem häufig gebrauchten διαλέγεσθαι, das auch unmittelbar darauf in Bezug auf die zu berichtende Unterredung mit Euthydemos wieder gebraucht wird (τοιάδε διελέγετο), das Bedürfnis empfand, mit dem Ausdruck zu wechseln, dass aber anderntheils dabei die im sokratischen Kreise obligatorische Fiction, dass es sich nicht um eigentliche, absichtliche Belehrung, sondern um gelegentliche Gespräche handelte, streng festgehalten werden musste. Xenophon musste jeden Ausdruck vermeiden, der an eine eigentliche Lehrthätigkeit erinnerte und so verfiel er im Suchen nach Variierung des Ausdrucks auf das etwas ungewöhnliche ὁμιλεῖν.

Der andere auffällige Punkt ist das Imperfektum διηγοῦντο. Sollte hier von einer schriftstellerischen Berichterstattung die Rede sein, so wäre nur das Perfektum oder das Präsens am Platze, wie auch I. 4, 1 von derartiger Berichterstattung γράφουσί τε καὶ λέγουσι gesagt wird. Xenophon aber versetzt sich vielmehr in die Zeit seines eigenen Zusammenseins mit Sokrates zurück. Nicht alle die zeitweiligen Nachfolger des Sokrates waren jederzeit und fortwährend um ihn versammelt; jedenfalls aber bestand in diesem Kreise der Anhänger und Bewunderer das auch durch Plato in einem Teile seiner Dialoge nachgebildete Verfahren, bemerkenswerte Gespräche des Sokrates auch den zeitweilig nicht anwesenden Genossen durch eingehendes Wiedererzählen zugänglich zu machen.

Jedenfalls war in diesem Kreise ein lebhaftes Interesse nicht nur für den allgemeinen Lehrgehalt dieser Gespräche, sondern auch für die wechselnde Einkleidung und Anordnung, sowie für die durch das besondere Verhalten des jeweiligen Mitunterredners bedingten Zwischenfälle, und so mag sich in diesem Kreise eine Virtuosität der Auffassung und Wiedergabe solcher Gespräche mit allen Wendungen und Zwischenfällen herausgebildet haben, die wieder für die Möglichkeit der getreuen Aufzeichnung und Überlieferung durch Xenophon und für die Entstehung der schriftstellerischen Form des λόγος Σωκρατικός, speziell auch in ihrer Verwendung bei Plato, den Erklärungsgrund abgibt. Xenophon will mit seinem Imperfektum nur sagen, dass zur Zeit, als er mit Sokrates verkehrte, mehrfach von Sokrates geführte Gespräche über das Thema der Sophrosyne gegen die Götter im Schülerkreise von Ohrenzeugen berichtet zu werden pflegten. Auch ihm sind damals solche Wiedererzählungen zu Ohren gekommen und er mag sich ihrer wohl auch noch teilweise entsinnen, vielleicht auch das Eine oder Andere davon aufgezeichnet haben, da er sich gerade für die religiöse Frage besonders interessierte. Er zieht es aber im Interesse der grösseren Authentie, Ursprünglichkeit und Lebendigkeit vor, ein Gespräch mitzuteilen, dem er selbst als Ohrenzeuge beigewohnt hat.

Der Zweck dieses Gesprächs, von dem auch sein Gesamtcharakter abhängt, ist nun ein wesentlich verschiedener von dem des I. 4 mitgeteilten ähnlichen Gespräches mit Aristodemus. Letzterer war zur Zeit des Gesprächs ein schon etwas älterer, der Sphäre der ersten Ausbildung entwachsener, mit selbständigeren Überzeugungen dem Sokrates gegenübertretender Teilnehmer des sokratischen Kreises; Euthydemos ist der noch ganz jugendliche, eben eintretende, durch die in Kap. 2 geschilderte Procedur ganz bildsam und empfänglich gemachte Schüler. Aristodemus ferner lässt wenigstens durch sein Verhalten auf eine bei ihm zur Entwicklung gelangte

religiös skeptische oder indifferentistische Denkweise schliessen, während bei Euthydemos nur die vage, durchaus nicht feindselige, aber unklare und der Festigung zu bestimmten, begründeten Überzeugungen bedürftige Vorstellungsweise des jugendlichen Alters die Voraussetzung bildet. Entsprechend hat denn auch das Gespräch mit Aristodemus seine Stelle da gefunden, wo von den positiven Verdiensten der sokratischen Unterredungskunst in religiöser Beziehung die Rede ist, das mit Euthydemos da, wo das planvoll bildende Verfahren des Sokrates bei seinen angehenden Schülern den Gegenstand bildet.

Sokrates eröffnet das Gespräch mit der Frage, ob Euthydemos wohl schon darüber nachgedacht hat, wie fürsorglich die Götter Alles, dessen der Mensch bedarf, beschafft haben. Euthydemos ist auf diese Erwägung noch nicht verfallen; er steht eben in diesem Punkte auf dem völlig naiven, reflexionslosen Standpunkte des Herkommens. So folgt denn nun zunächst § 2—12 ein Abschnitt, in dem durch Aufzählung einer Anzahl von wohlthätigen Zügen der Welteinrichtung die Macht und Güte der Götter veranschaulicht wird. Zuerst das Licht, ohne das wir trotz unserer Augen den Blinden gleich wären. Da wir aber auch des Ausruhens bedürfen, gewähren sie uns auch die Nacht als eine herrliche Einrichtung zum Ausruhen. Zu diesem Gedanken bildet einen guten Kommentar die schöne Strophe aus dem Abendliede von Matthias Claudius:

Wie ist die Welt so stille
Und in der Dämmrung Hülle
So traulich und so hold,
Wie eine stille Kammer,
Wo ihr des Tages Jammer
Verschlafen und vergessen sollt.

An Tag und Nacht schliessen sich die leuchtenden Himmelskörper an, die Sonne nicht nur als die Lichtquelle, sondern auch als die Norm für die Zeiteinteilung des Tages, die vier Tageszeiten, die Gestirne, die die in der sonst völlig finsteren Nacht erforderlichen Arbeiten und ausserdem die Zeiteinteilung

der Nacht ermöglichen, insbesondere der Mond, von dem ausserdem auch die Einteilung des Monats (freilich nur, wenn der Monat mit dem Mondlaufe zusammenfällt!) abhängig ist.

So ist für Licht und Zeiteinteilung gesorgt; wir bedürfen aber vor allem der Nahrung. Dieser Punkt wird hauptsächlich im Anschluss an die vier Elemente abgehandelt, obgleich deren mannigfache Bedeutung für das Menschenleben mehrfach zum Hinausgreifen über den Gesichtspunkt der Ernährung veranlasst.

Die Nahrung lassen die Götter aus der Erde herauswachsen und spenden die dazu passenden Jahreszeiten; so wird uns nicht nur die Fülle und Mannigfaltigkeit des Notwendigen zu teil, sondern auch, was das Herz erfreut (z. B. der Wein). Eine unentbehrliche Mithülfe hierbei gewährt der Erde und den Jahreszeiten das Wasser, das ausserdem auch unmittelbar bei unserer Ernährung beteiligt ist und durch Beimischung die Nahrungsstoffe verdaulicher, gesünder und schmackhafter macht, und das, entsprechend dem starken Bedarf, in reichlicher Fülle gespendet wird. Das Feuer ferner hilft uns gegen Kälte und Finsternis und ist Mitarbeiter bei jeder Kunst und bei allem, was wir zu unserem Nutzen bereiten, so dass wir ohne Feuer nichts von dem zum Leben Nützlichen bereiten könnten. Hier ist nun freilich der ursprünglich leitende Gesichtspunkt der Ernährung nur noch implicite vorhanden, obwohl es ja durch den Gebrauch bei der Zubereitung der Speisen auch nach dieser Seite verwertet werden konnte. Es muss nun, da die Betrachtung bis dahin offenbar am Faden der Elemente weiter gegangen ist, auch eine Erwähnung der Luft erwartet werden. In der That findet sich (vergl. Kühners grössere Ausgabe) in einer einzigen Handschrift von untergeordnetem Werte (Codex Meermannianus) eine Ausführung über die Bedeutung der Luft für das Leben, während sieben der besten Handschriften an dieser Stelle eine Lücke zeigen. Nach der Stelle in der Meermannschen Handschrift ist die Luft allenthalben in reicher Fülle ver-

breitet als Hüterin und Mitnährerin des Lebens (durch das Atmen); ferner aber ermöglicht sie auch die Seefahrt und damit die Zufuhr der Lebensmittel aus den verschiedensten Ländern.

Diese Stelle ist, sowie sie dasteht, nach Ausweis der ganzen Ausdrucksweise unzweifelhaft unächt. Trotzdem ist es nicht gerechtfertigt, wie die meisten Ausgaben, und auch die grössere Gilbertsche von 1888, thun, sie ohne jede Andeutung ihres Vorhandenseins, ja selbst ohne Hinweis auf die in den Handschriften vorhandene Lücke, einfach wegzulassen. Schon die Aufeinanderfolge der Elemente und die Lücke in den Handschriften macht es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass Xenophon auch der Luft Erwähnung gethan hat und dass dieser Passus in der zu Grunde liegenden Handschrift unleserlich geworden ist. Und haben wir in der Stelle, wie sie vorliegt, auch nur den Lückenbüsser eines Ergänzers vor uns, so trifft derselbe wenigstens inhaltlich das hier zu Erwartende nicht übel. Jedenfalls darf die Lücke nicht einfach totgeschwiegen werden.

Sokrates geht nun zur Betrachtung des Jahreslaufes der Sonne über. Von der Wintersonnenwende an kommt sie uns näher, bringt die Früchte zur Reife und lässt das verdorren, dessen Zeit vorüber ist. Nach diesen Verrichtungen aber nähert sie sich uns nicht weiter, sondern geht zurück, wodurch übermässige, schädliche Hitze vermieden wird; ebenso verhält es sich hinsichtlich des Punktes der grössten Entfernung im Winter, wo bei weiterem Zurückgehen alles vor Kälte erstarren würde. Überhaupt vollzieht sie diesen Jahreslauf an demjenigen Teile des Himmels, wo er uns den grössten Vorteil bringt. Dazu aber kommt noch als weiterer günstiger Umstand, dass sie diesen Wechsel der Stellungen nicht plötzlich vollzieht, in welchem Falle uns der jähe Wechsel von Hitze und Kälte unerträglich sein würde, sondern ganz allmählich, so dass wir durch die unmerkliche Steigerung vor

den unangenehmen Eindrücken der Temperaturextreme bewahrt werden.

Bis dahin hat nun Euthydemos ungleich dem Aristodemos sich nicht nur die Argumente des Sokrates widerstandslos angeeignet, sondern er hat ganz von selbst jedesmal in emphatischer Weise die entsprechenden Folgerungen hinsichtlich der Güte, Menschenfreundlichkeit und Weisheit der Götter gezogen. War Aristodemos ein nicht ganz gefügiger Gegner, so ist Euthydemos ein empfänglicher und lenksamer Schüler. Auch das vereinzelte Bedenken, das er jetzt (§ 9) erhebt, dient mehr den Übergang zu einem neuen Gesichtspunkte anzubahnen, als der Argumentation des Sokrates Schwierigkeiten zu bereiten. Er ist, wie er sagt, schon soweit gelangt, zu erwägen, ob es überhaupt eine andere Thätigkeit der Götter gibt, als die Fürsorge für die Menschen; nur das macht ihn bedenklich, dass ja doch auch die anderen lebenden Wesen an diesen Segnungen Anteil haben. Sokrates erwidert, dass ja doch die Tiere um des Menschen willen vorhanden sind. Kein anderes lebendes Wesen hat von Ziegen, Schafen, Rindern, Pferden und Eseln solchen Gewinn wie der Mensch. Gibt es ja doch viele Völker, die ganz ohne Pflanzenkost ausschliesslich von der Milch und dem Fleische ihrer Heerden leben und ausserdem die gezähmten Tiere als Helfer im Kriege und bei vielen anderen Geschäften gebrauchen.

Nach dieser Unterbrechung durch den Einwurf des Schülers geht die Argumentation auf die weise und zweckvolle Ausstattung des Menschen über. Seine Sinne sind der grossen Mannigfaltigkeit des Nützlichen und Angenehmen, das die Welt bietet, angepasst, so dass er alles Gute geniessen kann; durch die Vernunft in Verbindung mit dem Gedächtnis vermag er zu ermitteln, wozu ein Jedes nützlich ist und Mittel zur Erlangung des Guten und zur Abwehr der Übel zu ersinnen; die Sprache ermöglicht die Mitteilung solcher Erkenntnisse an Andere, sowie ferner die Entstehung geord-

neter rechtlicher und staatlicher Zustände. Endlich leisten uns die Götter eine wichtige Beihülfe da, wo wir den Ausgang geplanter Unternehmungen oder die beste Art sie anzugreifen nicht zu erkennen vermögen, durch die Weissagekunst. Euthydemos weist hier darauf hin, dass Sokrates in dieser Hinsicht ein besonderer Liebling der Götter zu sein scheine, da sie ihm (durch sein Daimonion) auch ungefragt vorausbezeichneten, was er thun und lassen solle.

Hiermit ist der erste Abschnitt der Argumentation beendigt. Sokrates erweitert nun sein Thema noch dadurch, dass er das aus der Unsichtbarkeit der Götter möglicherweise erwachsende Bedenken im Voraus abschneidet (§ 13 f.). Für die Bestätigung der Wahrheit des Gesagten soll Euthydemos nicht etwa warten bis er die Gestalten der Götter zu Gesicht bekommt; die Betrachtung der vorgenannten Werke der Götter muss ihm genügen, um in die Stimmung der Verehrung und Anbetung versetzt zu werden. Dieser Hinweis auf die Werke als Erkenntnisgrund wird dann aber noch durch zwei weitere Gedanken zu Gunsten der Unsichtbarkeit verstärkt.

Erstens weisen uns die Götter selbst darauf hin, nicht ihr sichtbares Erscheinen zu erwarten, indem sie eben in unsichtbarem Walten ihre Gaben spenden. Insbesondere bleibt auch der die ganze Welt Ordnende und Zusammenhaltende, obschon sein Wirken in den trotz allen Gebrauches keiner Abnutzung, keinem Verderb unterliegenden, mit Gedankenschnelle stets fehlerlos zu unseren Diensten bereiten Gütern der Welteinrichtung deutlich zu Tage tritt, selbst unsichtbar.

Diese Ausführung kann aus einem doppelten Grunde Bedenken erregen. Einesteils hat das ganze Argument einen tautologischen Charakter; es stellt eine Art von circulus in demonstrando dar. Es soll trotz der Unsichtbarkeit aus den Werken auf das Dasein der Götter geschlossen werden. Dann aber soll wieder aus der Unsichtbarkeit auf ihre Absicht, un-

sichtbar bleiben zu wollen, geschlossen werden. Die Unsichtbarkeit ist zuerst ein Hindernis der Überzeugung vom Dasein der Götter, dann rückt sie zum Beweisgrund ihrer eigenen Absichtlichkeit auf. Was erst ein zu überwindendes Bedenken ist, kann aber nicht wohl unmittelbar darauf selbst Grund des zu Beweisenden, nämlich des Vorhandenseins der Götter werden.

Andernteils ist es auffällig, dass in diesem Zusammenhange so ganz nebenher ein ganz neuer und noch dazu für die elementare Belehrung des angehenden Schülers wenig geeigneter Gedanke, der eines einheitlichen höchsten Weltlenkers, eingeführt wird. Während in der Unterredung mit dem weit gereifteren und älteren Aristodemos dieser Einheitsgedanke völlig in der Schwebe bleibt und nicht durch eine ausdrückliche Erörterung zum Austrag gebracht wird, vielmehr nur in dem mehrfachen Wechsel zwischen Einzahl und Mehrzahl zu Tage tritt, wird hier dem jungen Anfänger gegenüber und zwar so ganz im Vorbeigehen und wie etwas Selbstverständliches der einheitliche Weltherrscher in Gegensatz gegen die übrigen Götter gesetzt.

Andernteils freilich sind wir durchaus nicht berechtigt, den Einheitsgedanken, der gerade in dieser Verbindung mit dem Polytheismus seit Xenophanes und Pindar in der Luft lag und gerade in dieser Form auch bei Plato wiederkehrt, Sokrates abzusprechen und für stoisch zu erklären. Der Monotheismus der Stoiker scheint doch auch ein strengerer und exklusiverer zu sein, die Untergötter werden in ihm zu blossen Symbolen. Die Ausführung ferner über die Unabnutzbarkeit der Weltgüter trotz alles Gebrauches hat ein echt sokratisches Gepräge.

Somit scheint trotz der obigen Verdachtgründe doch kein genügender Grund vorhanden zu sein, den Passus für eingeschoben zu erklären. Bei unserer unvollständigen Kenntnis der einschlagenden Gedankenkreise müssen wir uns wohl mit einem Non liquet begnügen. Auch kann ein Teil des Auf-

fälligen wohl hier, wie an anderen Stellen (z. B. II. 1, 3 und 5; III. 5, 20), auf das Compendiarische und Ungeschickte der Darstellung geschoben werden.

Die zweite Gruppe der Argumente sucht die Unsichtbarkeit der göttlichen Wesen durch eine Reihe von Naturanalogien zu erklären. Die Sonne, die doch sichtbar ist, gestattet uns wenigstens nicht eine genaue Betrachtung; andernfalls laufen wir Gefahr, das Augenlicht einzubüssen. Das folgende Beispiel, der Blitz, ist als der Gipfel der Abgeschmacktheit verhöhnt und als Grund der Athetese für das ganze Kapitel verwandt worden. Die in Wirklichkeit hier gebrauchten Ausdrücke entsprechen aber ganz genau dem Naturvorgange. Dass der Blitz von oben niederfährt und alles zerschmettert, was ihm in den Weg kommt, ist erkennbar (δῆλον); gesehen wird er aber weder beim Herankommen, noch beim Einschlagen, noch beim Entweichen (ἀπιών). Das Seltsame liegt hier nur in der primitiven Vorstellung von der Natur des Blitzes als eines nach dem Einschlagen sich wieder entfernenden, vielleicht zu seiner Ursprungsstelle, zu den Göttern, als deren Diener (ὑπηρέτης § 14) er ja bezeichnet wird, zurückzukehrenden Dinges. Im Übrigen wird hier nichts behauptet, das nicht genau ebenso dem wirklichen Vorgange entspräche, wie das von der Sonne Gesagte. Beim dritten Beispiel, dem Winde, tritt die nur partielle Übereinstimmung dieser Analogien mit dem Walten der Götter am deutlichsten hervor. Ein gewisses Mass von direkter und unmittelbarer Wahrnehmbarkeit ist nämlich in allen drei Fällen vorhanden. So werden auch beim Winde drei Punkte unterschieden. Die Wirkungen sind sichtbar, das Herankommen wird wahrgenommen (durch den Hautsinn, bei stärkeren Winden auch durch das Ohr); gesehen aber wird er nicht.

Eine vollkommene Analogie des Göttlichen dagegen bildet die Seele, die ja auch in der That, wenn irgend etwas am

Menschen, am göttlichen Wesen Anteil hat. Sie ist an sich vollkommen unwahrnehmbar, ihren Wirkungen in uns nach aber deutlich erkennbar. Hier hätte für das zu Beweisende die Betonung der Ähnlichkeit vollkommen genügt. Auch die menschliche Seele ist ein Wirksames (βασιλεύει ἐν ἡμῖν), dabei aber unsichtbar. Dass jedoch das hier behauptete Anteilhaben am göttlichen Wesen (μετέχειν τοῦ θείου) nicht in eine blosse Ähnlichkeit verflüchtigt werden darf, beweist schon die 1. 4, 8 behauptete Herkunft der menschlichen Vernunft aus der göttlichen. Es tritt hier unzweifelhaft eine der späteren stoischen Lehre verwandte Vorstellungsweise hervor, die um so bestimmter als ein eigenartiger Zug betrachtet werden muss, als ja eben für den Zweck der blossen Veranschaulichung eines Unsichtbaren und doch Wirkenden schon die Betonung der Unwahrnehmbarkeit, der Ähnlichkeit mit dem Göttlichen in diesem einen Punkte, genügt haben würde.

Nach allem diesem soll man also das Unsichtbare nicht geringachten, sondern die Gottheit ehren, indem man aus den Wirkungen ihre Kraft erkennt.

Euthydemos erkennt diese Argumentation vollständig an; er wird nur dadurch in Verlegenheit gesetzt, dass er nicht einzusehen vermag, wie der Mensch im stande sein könnte, den Göttern (die ja unserer Dienste nicht bedürfen) eine Gegenleistung zu bieten. Sokrates tritt dem durch Hinweis auf den Bescheid des delphischen Orakels entgegen, man erweise sich den Göttern wohlgefällig durch Verehrung nach der Satzung des Staates. Diese Satzung fordere aber überall nur, nach Vermögen Opfer zu spenden. Wer dies thue, dürfe sich getrösten, nach der Anweisung der Götter selbst zu verfahren. Freilich dürfe man dabei nicht hinter dem Vermögen zurückbleiben, was unfromm sei. Die Konsequenz dieser Lehre ist, dass Jeder einen bestimmten Prozentsatz seines Einkommens zu Spenden an die Götter bestimmen

müsste. Wir finden hier dieselbe aufgeklärte Auslegung des delphischen Bescheides und ihrer Anwendung auf den Opferkultus in den staatlichen Satzungen, die schon I. 3 hervortrat. Den Göttern kommt es nicht auf das absolute Quantum der Spende an, sondern nur auf die durch Hingabe eines proportionalen Teiles des Einkommens dokumentierte Gesinnung.

Wer so verfährt, darf nicht nur hinsichtlich der den Göttern zu bietenden Vergeltung getrost, sondern auch hinsichtlich besonderer von ihnen zu erlangender Gnaden voll Hoffnung sein. Durch diesen letzteren Punkt erweist sich der Fromme nicht nur im Sinne des geziemenden Handelns als ein Sophron, sondern auch im Sinne des mit praktischem Verstande seinen eigenen Vorteil Suchenden. Denn von wem könnte man grössere Vorteile erhoffen, als von denen, die uns die grössten Dienste zu erweisen im stande sind? Solcher Dienste aber versichert man sich, indem man das Wohlgefallen der Götter erwirkt. Das Wohlgefallen aber erwirkt man auf keinem Wege sicherer, als auf dem durch ihre eigenen Weisungen, nämlich eben durch die delphische Vorschrift, vorgezeichneten.

Es wird also in unserem Kapitel ein doppelter Beweggrund zur Frömmigkeit geltend gemacht, einmal das bei richtiger Einsicht in die Sachlage sich unmittelbar einstellende Gefühl der Verehrung und Dankbarkeit, anderntheils aber auch die Klugheitsrücksicht auf die von der Gunst der Götter zu erwartenden Vorteile. Letzterer ist offenbar im Sinne des Sokrates der umfassendere, auch den ersteren mit einschliessend. Es wird also bewiesen, dass man die Götter verehren muss, ausserdem aber, wenigstens in Kürze, auch die Art und Weise angegeben, wie man sie verehren soll.

Xenophon bemerkt hier, die Wirkung dieser ganzen, von ihm nur an einem einzelnen Beispiel veranschaulichten, Gruppe von Argumentationen zur Frömmigkeit zusammenfassend, dass Sokrates durch derartige Reden, denen auch sein eigenes

Handeln entsprach, den Seinen in der Frömmigkeit und in der Sophrosyne eine Förderung zu Teil werden liess. Bemerkenswert ist hier zweierlei; einesteils die Betonung des mit der Lehre übereinstimmenden eigenen Handelns, andernteils die freiere Koordination der Frömmigkeit und Sophrosyne, während doch eigentlich die Frömmigkeit nur eine Spezies der Sophrosyne, nämlich die Sophrosyne in Bezug auf die Götter ist.

Wir haben hier eine lehrreiche Probe von der schwankenden Beschaffenheit des xenophontischen Sprachgebrauchs vor uns.

5. Die Anleitung zur Gerechtigkeit (IV. 4).

Dem πρῶτον μὲν περὶ θεοὺς ἐπειρᾶτο σώφρονας ποιεῖν τ. συνόντας IV. 3, 2 entspricht hier offenbar das nachdrückliche ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τοῦ δικαίου (οὐκ ἀπεκρύπτετο ἣν εἶχε γνώμην). Wir dürfen aus dieser nachdrücklichen Anreihung schliessen, dass Xenophon hier auch die Gerechtigkeit der Sophrosyne als Gattungsbegriff untergeordnet denkt. Die Gerechtigkeit ist nach dem ganzen Zusammenhange eine zweite Art von Sophrosyne, die Sophrosyne oder geziemende Willensrichtung in Bezug auf den Menschen.

Mit besonderem Nachdruck und grosser Ausführlichkeit wird hier der Belehrung die vorbildliche Bedeutung des eigenen Handelns vorangestellt. Xenophon hat dieser schon zu Anfang der positiven Rechtfertigung einen besonderen Abschnitt gewidmet (I. 3). Da aber der Natur der Sache nach gerade bei der Bildung der Jünglinge dieser Punkt besonders ins Gewicht fallen musste, so darf es nicht Wunder nehmen, dass er gerade im vierten Buche wiederholt auf die Übereinstimmung von Lehre und Leben, auf die Bedeutung des Sokrates als philosophischen Charakters, hinweist. So schon im Schlusspassus des vorigen Kapitels, so hinsichtlich der Enthaltsamkeit wieder zu Anfang des folgenden Kapitels.

Eine besondere Veranlassung zu dieser Verweisung auf das eigene Handeln des Sokrates lag aber gerade bei der Gerechtigkeit vor. Sein religiöses Verhalten und seine mustergültige Übung der Enthaltsamkeit war schon I. 3 behandelt worden. Hinsichtlich der übrigen Tugenden aber war jenes Kapitel unvollständig und so war Grund genug vorhanden, hier hinsichtlich der Gerechtigkeit Versäumtes nachzuholen. Solche nachträgliche Verweisungen auf das ἔργον des Sokrates finden sich auch I. 5, 6; IV. 3, 18 und IV. 5, 1.

Sokrates offenbarte seine Ansicht über das Gerechte zunächst durch die That (§ 1—4). In dem allgemeinen Ausdruck οὐκ ἀπεκρύπτετο u. s. w. ist die doppelte Weise der Darlegung durch die That und durch das διαλέγεσθαι (§ 5) zur Einheit zusammengefasst. Die Darlegung durch die That nun trat sowohl in seinem generellen Verhalten, als auch in einer Anzahl von ganz besonders signifikanten, weil unter den erschwerendsten Umständen verlaufenden, Spezialfällen, zu Tage.

Generell zeigt er sich gerecht sowohl in seinem Privatleben, wie in seinem Verhalten als Bürger. Im Privatleben, indem er sich gegen Jedermann gesetzmässig und dienstfertig (ὠφελίμως) verhielt, als Bürger, indem er den Leitenden sowohl in der Stadt unter friedlichen Verhältnissen, als auch in den Feldzügen innerhalb des Rahmens der Gesetze in einem solchen Masse Gehorsam leistete, dass er als Muster korrekter Gesetzestreue hervorleuchtete.

Als hervorragende Spezialfälle werden folgende drei aufgezählt: 1. Der Fall des Arginusenprozesses. Als Leiter der Volksversammlung (hier ist die Mehrzahl ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ein offenbarer Verderb des Textes) liess er dem Volke nicht zu, die Abstimmung gegen das Gesetz vorzunehmen, sondern hielt sich im Einklang mit den Gesetzen, trotzdem er dadurch eine solche Aufregung der Massen entfesselte, wie sie nach der Meinung des Xenophon nicht leicht irgend ein anderer Mensch

bestanden haben würde. Xenophon ist sich hier offenbar bewusst, dass er diesen Vorfall schon einmal (I. 1. 17 f.) zur Sprache gebracht hat, denn er befleisst sich hier einer Kürze, die jeden konkreten Spezialzug bei Seite lässt und nur das Verhalten des Sokrates ganz in abstracto hervortreten lässt. Namentlich fehlt ganz die Angabe, worin das ihm angesonnene ungesetzliche Verhalten bestand. Dass er an der früheren Stelle den Vorfall als Beweis von Gottesfurcht in Bezug auf den zur Beobachtung der Gesetze noch besonders verpflichtenden Buleuteneid angeführt hat, kann keine Schwierigkeit bereiten; diente ja doch bei diesem Vorgange die religiöse Gewissenhaftigkeit in Bezug auf den geleisteten Eid nur als verstärkendes Moment für die allgemeine, übrigens auch schon durch den Bürgereid (s. § 16) religiös sanktionierte Gesetzestreue.

2. Als die dreissig Tyrannen ihm in Widerspruch mit den Gesetzen Befehle erteilten, gehorchte er nicht. Dies geschah in zwei Fällen. Sie verboten ihm, sich mit den Jünglingen zu unterreden und sie befahlen ihm zusammen mit einigen anderen Bürgern, in Ausübung einer sonst nur von Staatssklaven geübten Funktion einen von den Tyrannen zur Hinrichtung Verurteilten zu verhaften und herbeizuschaffen. In letzterem Falle war er der Einzige, der den Gehorsam verweigerte, weil der Befehl widergesetzlich war. Hier erweist sich also die Gesetzestreue in der Nichtbefolgung zweier durch die Gesetze nicht gerechtfertigter Weisungen der Gewalthaber. Im Unterschiede von dem Falle unter Nr. 1 werden hier für beide Vorgänge zwar in grösster Knappheit, aber mit genügender Deutlichkeit die konkreten Spezialzüge, nämlich der Punkt, worin die Ungesetzlichkeit bestand, bezeichnet.

Über das Verbot der Unterredung mit den Jünglingen macht Xenophon in dem von mir der zweiten Redaktion zugewiesenen Abschnitt von I. 2, nämlich § 31—38, ausführliche Mitteilung. Dass auch für diesen Vorgang hier im Unterschiede von dem Vorgang in der Volksversammlung der

massgebende Punkt ausdrücklich bezeichnet wird, könnte als eine, wenn auch nicht durchschlagende Bestätigung meiner Annahme hinsichtlich der zweiten Redaktion gelten.

Der ihm angesonnene Schergendienst findet sich sonst in unserer Schrift nicht erwähnt. Genauer wird die Sache berichtet Plato Apolog. p. 32 C (cf. Xenoph. Hellen. II. 3, 29). Es handelte sich um den wohlhabenden Bürger Leon, gegen den die Tyrannen ein Todesurteil gefällt hatten, um sich seiner Güter zu bemächtigen und der sich nach Salamis geflüchtet hatte. Die Weisung ihn herbeizuschaffen, war ausser an Sokrates noch an vier andere Bürger ergangen.

Schon vor langen Jahren habe ich in Fleckeisens Jahrbüchern (Bd. 119 S. 15 f.) nachgewiesen, dass eine Anspielung auf die beiden hier zusammengestellten Bezeugungen der Gesetzestreue in der ersten Strophe der berühmten Horazischen Ode III. 3 vorliegt:

> J u s t u m ac tenacem propositi virum
> Non c i v i u m a r d o r p r a v a i u b e n t i u m
> Non v o l t u s i n s t a n t i s t y r a n n i
> Mente quatit solida.

In der obigen kleinen Abhandlung hatte ich angenommen, dass Horaz die Stelle in der platonischen Apologie p. 32 B-D vorgeschwebt habe, wo auch der Vorgang in der Volksversammlung und der Befehl in Betreff des Leon unmittelbar hintereinander vorkommen. Gegenwärtig ist es mir wahrscheinlicher, dass Horaz an unsere Stelle gedacht hat, die ebenfalls ihrem ganzen Tenor nach dem Horazischen Gedanken entspricht, dabei aber dem Ausdruck ὁρμὴ τοῦ δήμου nach in civium ardor wiederzuklingen scheint. Ist dies aber der Fall, so hätten wir an der Horazischen Strophe das immerhin beachtenswerte Zeugnis, dass Horaz unser mehrfach angefochtenes Kapitel in den Memorabilien gelesen hat.

3. Der dritte Fall von Gesetzestreue betrifft seine Verteidigung in seinem letzten Prozess. Es war zwar gesetzlich

verboten, aber allgemein üblich, dass der Angeklagte in seiner Verteidigungsrede den Volksrichtern zu Gefallen redete, ihnen schmeichelte, sie anflehte. In der platonischen Apologie wird diesem Verfahren geradezu ein besonderer Teil der Verteidigungsrede zugewiesen, den aber Sokrates ausfallen lässt, und Xenophon bemerkt an unserer Stelle, dass gerade dadurch die Angeklagten häufig die Freisprechung erlangten und dass auch Sokrates sie erlangt haben würde, wenn er nur einigermassen diese gesetzwidrige, aber von den Heliasten offenbar erwartete und beanspruchte Selbsterniedrigung angewandt hätte. Sokrates aber unterliess dies, nicht aus Stolz und Hartnäckigkeit, sondern aus Gesetzestreue; er wollte lieber dem Gesetze gehorsam in den Tod gehen, als durch eine Gesetzwidrigkeit sein Leben erkaufen. Zu bemerken ist hier, dass Xenophon, der nach seinem ausdrücklichen Zeugnis über die Begründung der Anklage nicht unterrichtet war, wenigstens von diesem besonders hervorstechenden Zuge aus der Verteidigung des Sokrates und der Wirkung desselben auf die Richter schon bei der ersten Redaktion unserer Schrift Kunde erhalten hatte.

In allen diesen Fällen praktischer Bethätigung der Gerechtigkeit mit Ausnahme des privaten Verhaltens gegen Alle, wo auch das ὠφελίμως χρῆσθαι zur Gerechtigkeit gerechnet wird, erscheint dieselbe als identisch mit Gesetzestreue. Wir werden sehen, dass auch die nachfolgende theoretische Erörterung diese Begriffsbestimmung festhält. Die zweite Art der Darlegung seiner Ansicht über die Gerechtigkeit ist nämlich die durch das διαλέγεσθαι (§ 5 bis zu Ende).

Xenophon bezeugt hier zunächst, dass auch die Lehrgespräche des Sokrates häufig das Thema der Gerechtigkeit behandelten. Ihm selbst ist am besten eine hierher gehörige Unterredung mit dem Sophisten Hippias von Elis in Erinnerung, die er daher zur Veranschaulichung des Verfahrens

berichten will. Es ist nun ja freilich etwas auffällig, dass er in dem hier vorliegenden Zusammenhange nicht ein Gespräch mit einem der Jünglinge berichtet, aber offenbar schien Xenophon auch das mit Hippias, das ja natürlich in Gegenwart der Schüler geführt wurde und auf diese wirkte, dasselbe elementare Gepräge an sich zu tragen, wie die Schülergespräche. Und in der That ist dies der Fall.

Hippias kommt nach längerer Abwesenheit einmal wieder nach Athen und sucht Sokrates auf. Er trifft ihn bei der Auseinandersetzung, dass man zwar, wenn man Jemand zum Zimmermann, Schmied oder Reiter ausbilden lassen wolle, leicht geeignete Lehrmeister finden könne. Auch wenn man ein Pferd oder einen Ochsen gerecht machen lassen wolle, sei Alles voll von Lehrmeistern. Wenn es sich dagegen um die Ausbildung eines menschlichen Wesens zur Gerechtigkeit handle, wisse man nicht, wohin sich wenden. Die sarkastische Entgegensetzung der Gerechtigkeit der Haustiere und der Menschen ist an sich sokratisch, bringt aber freilich einen etwas anderen Begriff der Gerechtigkeit hinein, als den sonst das ganze Kapitel beherrschenden der Gesetzlichkeit. Die Gerechtigkeit der Haustiere kann nur ihre Angemessenheit an die von ihnen erwarteten Dienste, ihre Brauchbarkeit und Nützlichkeit, bedeuten. Dadurch kommt in das Ganze eine etwas fremdartige Beziehung hinein. Zu streichen ist aber nur das sinnlose φασὶ δέ τινες, das offenbar ursprünglich nur eine rechtfertigende Randbemerkung eines Lesers in Bezug auf den etwas singulären Gebrauch von δίκαιος bei Tieren war. Auch Seyffert streicht diese Worte.

Hippias lacht, dass Sokrates immer noch dieselben alten bekannten Reden führe. Ja, und was noch schlimmer, meint Sokrates, dieselben Reden über dieselben Themata, während Hippias wegen seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit im stande sei, über dieselben Dinge immer Neues vorzubringen. Hier ist eine unrichtige Reihenfolge und Steigerung. Die Gleichheit

der Themata ist das Grundlegende und das weniger Schlimme, die Gleichheit der Ausführung das nur auf jener Grundlage Mögliche und zugleich das Schlimmere.

Nach einigen weiteren Scherzen des Sokrates meint Hippias, in Betreff des Gerechten sei er jetzt im Stande, eine völlig unwidersprechbare Auskunft zu erteilen. Sokrates: Eine Entdeckung von unübersehbarer Tragweite! Forthin werden also aufhören die zwiespältigen Abstimmungen der Gerichtshöfe, die Prozesse und Streitigkeiten der Bürger und die Entzweiungen der Staaten über Rechtsfragen! Hier blickt die Lehre von der entscheidenden Bedeutung der richtigen ethischen Erkenntnis durch. Hippias will aber mit seiner Entdeckung nicht herausrücken, bis er die Ansicht des Sokrates über das Wesen des Gerechten vernommen hat. Er will nicht, wie die Anderen, sich immer nur von Sokrates ausfragen lassen, um dann seine Antworten verlacht und elenchtisch zu Nichte gemacht zu sehen. Selbst wolle Sokrates nie Rede stehen und über Nichts seine eigene Meinung offenbaren. Sokrates beruft sich darauf, dass er ja fortwährend seine Meinung über das Gerechte an den Tag lege, wenn auch nicht in Worten, so doch in Handlungen, die ja doch ein viel glaubwürdigeres Zeugnis für die Überzeugungen Jemandes bildeten, als jene. Nie sei er als falscher Zeuge, als Erpresser, als Anstifter von Streit zwischen Freunden oder in der Bürgerschaft, überhaupt nie als Verüber von Ungerechtem erfunden worden. Hippias sieht auch hierin ein Ausweichen; er will ja nicht wissen, was die Gerechten nicht thun, sondern was sie thun. Schon durch diese Betonung des unter den Begriff gehörigen Einzelnen spitzt sich die Frage auf eine Umfangsbestimmung, nicht auf eine inhaltliche Definition zu. Sokrates sieht sich genötigt, und darin liegt ja eben die Brauchbarkeit dieser Unterredung als Beispiel der auch den Schülern gegenüber üblichen Belehrungen, aus seiner negativen, ausweichenden Haltung herauszutreten und eine positive Bestimmung zu geben,

wobei natürlich das Elementarste zuerst zur Sprache kommen muss. Das Gerechte ist ihm identisch mit dem Gesetzmässigen und zwar zunächst im Sinne der staatlichen, auf dem ordnungsmässigem Wege der Gesetzgebung zu Stande gekommenen Gesetze. Die Identification in diesem nächsten und primitivsten Sinne wird nun zunächst dadurch begründet, dass Alles, was in den Umfang des Gesetzmässigen fällt, also das gesetzmässige Verhalten, auch in den Umfang des Gerechten fällt. Jede gesetzmässige Handlung ist auch eine gerechte, woraus natürlich noch nicht folgt, dass damit der Umfang des Gerechten erschöpft wäre.

Wie kann man aber, wirft hier Hippias ein, die bürgerlichen Gesetze für etwas so Wertvolles halten, da sie ja häufig von denselben, die sie gegeben, wieder aufgehoben oder geändert werden? Sokrates erwidert, dann müsste man auch den tapferen Krieger tadeln, da im Frieden andere Vorschriften gelten, als im Kriege. Eine weitere Begründung der Identifikation des Gerechten mit dem Gesetzmässigen liegt in dem Nachweis, ein wie hohes und wertvolles Gut schon die blosse Gesetzmässigkeit ist. Sie ist dies zunächst für die Staaten im Ganzen, sodann aber auch für die einzelnen Bürger (§ 15-18). In der vielseitigen Bedeutung für das Wohl der Staaten und der Einzelnen tritt zugleich hervor, dass in der scheinbar so dürftigen Begriffsbestimmung mehr liegt, als auf den ersten Augenblick scheint. Hat ja doch Lykurg Sparta dadurch so gross gemacht, dass er den Bürgern die strengste Gesetzestreue eingflösst hat, und diejenigen sind die besten Staatsleiter, die die Bürger am besten zum Gehorsam gegen die Gesetze zu bestimmen wissen, derjenige Staat der glücklichste im Frieden und der unüberwindlichste im Kriege, dessen Bürger die gesetzesgehorsamsten sind. Und was anders bedeutet die bürgerliche Eintracht, zu der die Ratsversammlungen und die edelsten Männer zu ermahnen pflegen, die überall in Hellas den Gegenstand des Bürgereides bildet, als Einhelligkeit in der

Befolgung der Gesetze? Die Bürger verpflichten sich doch wohl nicht durch ihren Bürgereid, dieselben Chöre, Flötenspieler oder Dichter für die besten halten oder an den gleichen Vergnügungen Geschmack finden zu wollen, sondern zu dem, ohne das kein Staat und kein Hauswesen gedeihen kann, zur gemeinsamen Unterordnung unter die einmal bestehenden Satzungen, Normen und Regeln.

Aber nicht nur für die Staaten selbst, sondern auch für die Lage der Einzelnen im Staate ist schon die blosse Gesetzmässigkeit von der weittragendsten Bedeutung. Der Gesetzmässige verfällt am wenigsten in Strafen; er hat die meiste Aussicht, in Prozessen obzusiegen; ihn wird man am ersten durch Vertrauen ehren, wo es sich um Vermögensverwaltung oder Vormundschaft handelt; der Staat als Ganzes wird ihm Vertrauen schenken, Eltern, Verwandte, Sklaven, Freunde, Mitbürger und Fremde werden ihre Rechtsansprüche in seiner Hand sicher glauben; selbst die Feinde werden bei Waffenstillständen, Verträgen oder Friedensverhandlungen auf seine Zuverlässigkeit bauen; die Mitwirkung seiner Persönlichkeit wird ausschlaggebend sein für die Schliessung von Bundesgenossenschaften und für die Bereitwilligkeit der Bundesgenossen, dem anderen Teile die Heerführung oder die Besetzung ihrer Festungen und Städte zuzugestehen. Mit einem Worte, er ist überall da, wo es sich ums Recht handelt, der Mann des allgemeinen Vertrauens und dadurch vom unbegrenztesten Einfluss in privaten, öffentlichen und völkerrechtlichen Angelegenheiten. Und da ferner auch die Erweisung von Wohlthaten oder Diensten und nicht minder die Freundschaft durch die stillschweigende Voraussetzung der Gegenseitigkeit ein Rechtsverhältnis begründet, so ist der Rechtliche auch hinsichtlich solcher Dienste und Verhältnisse im Vorteil. Niemand will sein Feind sein, Jeder sucht ihn als Freund und Bundesgenossen.

Alle diese Ausführungen sollen eigentlich nur beweisen, einen wie weiten Umfang der Begriff der blossen Gesetzlich-

keit umschliesst. Von der gewissenhaften Befolgung der bestehenden Staatsgesetze aus erstreckt er sich über das strenge Innehalten der übernommenen Verpflichtungen im privaten wie im öffentlichen Leben, auch da, wo das Zwangsmittel der gesetzlichen Strafen im eigentlichen Sinne nicht zur Verfügung steht bis zur Gewissenhaftigkeit auch gegenüber rein moralischen Verpflichtungen, wie sie empfangene Wohlthat oder Freundschaft auferlegen. Unsere Stelle zeigt aber so recht, wie leicht und unmerklich die Gedanken des xenophontischen Sokrates von der blossen begrifflichen Umfangsbestimmung zur Ausmalung der nützlichen und heilsamen Wirkungen hinübergleiten. Während eigentlich nur der Begriff des Gesetzlichen seinem ganzen Umfange nach ausgemessen und dadurch gezeigt werden sollte, welchen bedeutenden Teil im Umfange des Gerechten er schon ausfüllt, wird fortwährend schon zugleich auf die Vorteile der Gesetzlichkeit für die Staaten, wie für die Einzelnen hingewiesen, wodurch eine gewisse Zwiespältigkeit und Unklarheit in die ganze Argumentation hineinkommt.

Mit einem gewissen Rechte kann Sokrates am Schlusse dieser Argumentation (§ 18) als die Grundtendenz derselben den Erweis der völligen Identität des Gerechten mit dem Gesetzmässigen bezeichnen, und es ist nicht befremdlich, dass Hippias, der nach der ersten Formulierung dieser Identifikation vorsichtig bemerkt hat, er wisse ja ebenso wenig, was Sokrates unter dem Gesetzlichen, wie was er unter dem Gerechten verstehe (§ 13), jetzt nach der überraschenden Ausweitung des Begriffs des Gesetzlichen nachdrücklich sein volles Einverständnis zu erkennen gibt und dass von seiner eigenen neuen Erkenntnis auf dem in Frage stehenden Gebiete gar nicht mehr die Rede ist.

Sokrates aber ist mit der Umfangsausmessung des Begriffes des Gesetzlichen noch nicht fertig. Ausser den Staatsgesetzen und den Gesetzen der Billigkeit, die ja im Grunde

auch schon ungeschriebene Gesetze sind, kennt er noch eine Gruppe von ungeschriebenen Gesetzen in einem spezifischen, auch von denen der Zuverlässigkeit, Dankbarkeit und Freundschaft noch verschiedenen Sinne, deren besondere Merkmale im Verlaufe successive hervortreten.

Das erste dieser Merkmale, die übereinstimmende Gültigkeit bei allen Menschen, weiss gleich Hippias selbst anzugeben. Sokrates gibt diesem Merkmal noch eine schärfere Formulierung. Da nicht angenommen werden kann, dass alle Menschen einmal zusammengetreten sind, um diese Gesetze zu vereinbaren, so müssen sie auf Gott als Urheber zurückgeführt werden. Hier tritt, wenn auch nicht das Wort, so doch der Begriff des Gewissens auf und zwar in dem ganz bestimmt ausgeprägten Sinne einer unmittelbar göttlichen, der Menschennatur eingeprägten Gesetzgebung.

Das erste dieser Gesetze ist das der Verehrung der Götter. Hier wird also sogar die Frömmigkeit, die Sophrosyne in Bezug auf die Götter, dem Begriffe des Gesetzlichen subsumiert. Das zweite ist die Ehrfurcht gegen die Eltern.

Als drittes führt Sokrates an die Unterlassung der Geschlechtsgemeinschaft in direkter aufsteigender und absteigender Linie der Verwandtschaft. Hippias will dies nicht als göttliches Gesetz gelten lassen, weil es zuweilen (er denkt wohl hauptsächlich an irgend welche unzivilisierte Völker) übertreten werde. Offenbar hat er das Merkmal der Allgemeingültigkeit im Sinne der Unverbrüchlichkeit gefasst, Sokrates gibt demselben daher eine andere Deutung. Auch bei den übrigen Gesetzen ist die Übertretung nicht ausgeschlossen; der Charakter der Allgemeingültigkeit der göttlichen Gesetze aber wird nicht durch die Unübertretbarkeit gewährleistet, sondern dadurch, dass sich an ihre Übertretung unentrinnbare, durch den unverbrüchlichen Kausalnexus selbstthätig sich vollziehende natürliche Strafen knüpfen. Im vorliegenden Falle besteht diese natürliche Strafe in der

unvermeidlich eintretenden Depravation der Nachkommenschaft. Eine tüchtige Nachkommenschaft kann nur erwachsen aus dem Samen der auf dem Höhepunkte der körperlichen Entwicklung Stehenden; weder die Alten, die diesen Höhepunkt überschritten haben, noch die Jungen, die ihn noch nicht erreicht haben, entsprechen dieser Anforderung. Hippias acceptiert dies Argument; es ist jedoch leicht ersichtlich, dass durch dasselbe, auch die physiologischen Voraussetzungen zugegeben, worüber ja gestritten werden kann, der Punkt, gegen den es gerichtet ist, der Punkt des Incestes, gar nicht getroffen wird. Zunächst fällt es auf, dass bei den beiden Extremen des zu Alten und zu Jungen nicht zwischen dem männlichen und weiblichen Teile unterschieden wird, während doch Letzterer höchstens nach der Seite der zu grossen Jugend in Betracht kommen könnte. Vornehmlich aber ist ganz übersehen, dass die Tragweite des Argumentes sich nur auf ein zu frühes oder zu spätes Alter der Zeugenden, keineswegs aber auf das Verhältnis der direkten Ascendenz und Descendenz erstreckt. Sollte dies getroffen werden, so musste mindestens mit dem Begriffe der Inzucht operiert werden, der z. B. mutmasslich den verbotenen Verwandtschaftsgraden in der mosaischen Gesetzgebung (3. Mose 18) zu Grunde liegt. Das Argument ist also unzulänglich.

Als viertes ungeschriebenes Gebot wird die Vergeltung empfangener Wohlthaten aufgeführt. Auch bei diesem macht Hippias die thatsächlich stattfindende Übertretung als Gegeninstanz geltend. Sokrates zeigt auch hier das Eintreten der natürlichen Strafe. Der Undankbare wird freundlos; er muss, um nicht völlig vereinsamt dazustehen, Anschluss bei denen suchen, deren Umgang ihm zwar wegen ihrer Neigung zum Wohlthun als erstrebenswert erscheint, die aber ihrerseits von ihm nichts wissen wollen, sondern ihn verabscheuen.

Auch hier ist Hippias nicht nur einverstanden, sondern er erklärt generell, dass in diesen selbstthätig eintretenden

Strafen das Merkmal eines jeder menschlichen Gesetzgebung weit überlegenen, also eines göttlichen Gesetzgebers liege. Und da, wie Sokrates hervorhebt, dem göttlichen Gesetze doch wohl auch das Prädikat der Gerechtigkeit zuerkannt werden müsse, so macht Hippias schliesslich für das göttliche Gesetz dasselbe Zugeständnis, das er vorher für das menschliche gemacht hat, nämlich, dass auch hier das Gesetzliche mit dem Gerechten zusammenfalle und so ist die sokratische Begriffsbestimmung im vollsten Umfange gerechtfertigt.

Thatsächlich freilich zeigt die Argumentation vielfach Mangel an Klarheit, Schärfe und Stringenz. In die Erweiterung des Begriffes des Gesetzlichen auf dem menschlichen Gebiete mischt sich trübend die Empfehlung durch die Nützlichkeit ein, die Grenze zwischen den geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzen ist nicht scharf gezogen, da schon auf der ersteren Seite ungeschriebene Gesetze selbst im Sinne der sich anschliessenden natürlichen Strafen vorkommen; sie wird auch thatsächlich nicht innegehalten, da die Dankbarkeit auf beiden Seiten vorkommt; die Götterverehrung erscheint unter dem Begriff der Gerechtigkeit; endlich ist der Nachweis der natürlichen Strafen bei den Vermischungen zwischen Eltern und Kindern misslungen.

Auffällig ist auch das so ziemlich auf dem jugendlichen Standpunkt stehengebliebene Denkvermögen des Hippias, der obschon annähernd gleichaltrig mit Sokrates (geboren etwa 565) an enthusiastischer Bestimmbarkeit durch die sokratischen Argumente ganz Ausserordentliches leistet.

Trotz dieser auffälligen Züge aber sind wir nicht berechtigt, das Kapitel, das genau in den planvollen Zusammenhang des vierten Buches passt und seinem Inhalte nach überwiegend gediegenes sokratisches Gepräge trägt, als unecht zu verwerfen. Wir können eben nicht ausmachen, wie das hier berichtete Gespräch originaliter gelautet haben mag und in wie weit die

zu Tage tretenden Mängel etwa der unzulänglichen Auffassungsgabe des Berichterstatters zur Last fallen. Auch bezeichnet sich Xenophon hier durch das οἶδα nicht einmal bestimmt, wie durch das παραγενόμην IV. 3, 2, als Ohrenzeugen.

Die resumierende Schlussformel des Kapitels „durch derartige Reden und Handlungen pflegte Sokrates seine Gefährten gerechter zu machen" hat etwas Plattes und Ungeschicktes, aber sie verläuft ganz ebenso, wie die des dritten. Auch dort wird, obschon nicht einmal, wie in unserem Kapitel, ein direkter Anlass dazu vorlag, neben dem Reden das Thun hervorgehoben; auch dort das τοιαῦτα, der Comparativ und das Imperfektum. So liegt auch hier ein zwingender Grund zur Athetese nicht vor.

Generell betrachtet, sehen wir in diesem Kapitel so recht den Einfluss des zufälligen Anlasses der Erörterung auf die Behandlung des Themas. Während im vorigen Kapitel die Begründung des betreffenden Handelns im Vordergrunde stand und nur nebenher die Beschaffenheit des Handelns selbst bezeichnet wurde, ist hier das Umgekehrte der Fall. Das Hauptinteresse ist auf die Umfangsbestimmung des gerechten Handelns gerichtet, die noch dazu nicht vom Zwecke aus, sondern von dem mehr formalen Gesichtspunkte einer etwas künstlichen Subsumtion unter das νόμιμόν getroffen wird. Dagegen kommt die Motivierung hier nur nebenher und implicite zum Ausdruck.

Die Anleitung zur praktischen Leistungsfähigkeit. (IV. 5.)

Dieses Kapitel reiht sich zunächst genau in den Kap. 3, 1 skizzierten elementaren Lehrgang ein. Nachdem Xenophon in Kap. 3 und 4 von den beiden an jener Stelle wenigstens andeutend unterschiedenen Haupttugenden, der Sophrosyne in Bezug auf die Götter und der in Bezug auf die Menschen, gehandelt hat, erklärt er ausdrücklich jetzt die Art, wie Sokrates zur praktischen Leistungsfähigkeit anleitete, darlegen zu wollen.

Nun müsste aber nach der Bemerkung Kap. 3, 1, dass die formale Tüchtigkeit auch in verderblicher Richtung wirksam werden könnte, an unserer Stelle die Anleitung zur ersten Art dieser formalen Tüchtigkeit, der Handlungsfähigkeit, in dem indifferentistischen Sinne des in bonam wie in malam partem zu Gebrauchenden erwartet werden. Dies ist aber keineswegs der Fall. Vielmehr wird der πρακτικός hier ganz in dem durch die idealen Anforderungen der vorhergehenden Kapitel bestimmten Sinne beschrieben und so erscheint sofort als die eigentliche Grundeigenschaft desselben die Enthaltsamkeit.

Nun hätte sich ja auch bei dieser Einschränkung immer noch der Gedanke durchführen lassen, dass der Enthaltsame und Abgehärtete zu jeder Art des Handelns, gleichviel welches dessen sittliche Qualität sei, vorzüglich geeignet ist, dass er auch als Bösewicht besonders wirksam, erfolgreich und gefährlich ist. Dies geschieht aber nicht. Wie vielmehr das Handeln hier durchweg als gleichbedeutend mit heilsamem Handeln gesetzt ist, so wird auch die Enthaltsamkeit nur nach ihrer Eigenschaft als Hülfsmittel zu heilsamem Handeln geschildert, ja sie erscheint, wie gezeigt werden wird, § 7, geradezu selbst und direkt als Umfangsbestandteil der Sophrosyne.

So erhält unser Kapitel eine mehrfache Funktion und Bedeutung. Es schildert erstens die Anleitung zum πρακτικόν, aber in der Einschränkung auf das heilsame Handeln. Es schildert zweitens den Wert der Enthaltsamkeit vornehmlich auf Grund ihrer Bedeutung für das Handeln in diesem ethisch und sozialeudämonistisch positiven Sinne, also als Hülfstugend. Es betont drittens wenigstens gelegentlich (§ 7) die Zugehörigkeit der Enthaltsamkeit zu den unter dem Namen der Sophrosyne zusammengefassten direkt ethischen Willensrichtungen.

Dieser Sachverhalt tritt schon in den einleitenden Sätzen hervor. Sokrates hielt die Enthaltsamkeit für ein Gut für den,

der zu heilsamen Handlungen (καλόν τι πράξειν) befähigt zu werden wünschte. Als die nächste Wirkung dieser Überzeugung zeigte sich seinen Gefährten das eigene Verhalten, darin bestehend, dass er weit mehr als alle Menschen sich geübt hatte (ἠσκηκὼς αὑτόν absolut). Hier erscheint die Askese, die Übung in der Überwindung der animalischen Neigungen, als notwendiges Hülfsmittel zur Enthaltsamkeit und dieser Gedanke wird nicht als ein neuer eingeführt, sondern als bekannt und geläufig nur im Vorbeigehen berührt. Was durch diesen Satz betont werden soll, ist nicht die Bedeutung der Askese für die Enthaltsamkeit, sondern das Vorhandensein vorbildlichen Verhaltens bei Sokrates auch in diesem Punkte. Ebenso aber wusste er durch seine Unterredungen besser als irgend ein Anderer die Seinen zur Enthaltsamkeit anzuregen. Immer war er darüber aus, sowohl selbst des zur Tugend Dienlichen (nämlich hier eben der Übung der Enthaltsamkeit) zu gedenken, als auch dasselbe bei allen den Seinen in Erinnerung zu halten. Schon hier wird zweimal die Bedeutung der Enthaltsamkeit nicht nur für das Handeln überhaupt, sondern speziell für das sittlich positive Handeln betont. Das Praktische hat in unserem Kapitel (im Unterschiede von IV. 3, 1) genau die gleiche engere, ausschliesslich auf das sittliche Handeln bezügliche Bedeutung, die ihm im Sprachgebrauche Kants zukommt.

Dasselbe aber zeigt sich auch in dem auch hier zur Veranschaulichung seines Wirkens in dieser Richtung mitgeteilten bestimmten Einzelgespräche. Dasselbe ist hier wieder ein mit Euthydemos geführtes; Xenophon betont auch hier, wenn auch nicht gerade seine Ohrenzeugenschaft, so doch (ebenso wie 4, 5) sein Wissen (οἶδα) um den Vorgang. Und zwar sind es sechs Punkte, die Sokrates hier zur Empfehlung der Enthaltsamkeit geltend macht.

Der erste Punkt ist die Förderung der Freiheit durch dieselbe. Dieser Gedanke liesse sich nun sehr wohl im in-

differentistischen Sinne der Aktionsfähigkeit zu jeder Art von Wirken durchführen. Sokrates aber gibt ihm sofort eine ethische Wendung. Wer von den körperlichen Bedürfnissen beherrscht wird und so ausser Stande ist, das Beste zu vollbringen, ist nicht frei. Denn das dem Freien Geziemende (das ἐλευθέριον, das Liberale) ist das Vollbringen des Besten; Hemmnisse solchen Thuns an sich in Wirksamkeit zu haben, ist dem Freien ungeziemend (ἀνελεύθερον). Dieser Begriff des dem Freien Geziemenden bildet das Mittelglied zur Fassung der Freiheit im ideal-ethischen Sinne. Sie tritt in dieser Fassung als Parallelbegriff neben den Begriff der Kalokagathie. Die Unenthaltsamkeit aber ist nicht nur ein solches Hemmnis des Guten, sondern in ihr liegt sogar ein direkter Zwang zum Schlechten (z. B. zu Vertrauensbruch, Betrug etc. etc.). Die Knechtschaft der Begierden ist also wegen ihres Gegensatzes gegen die Freiheit nicht im indifferentistischen Sinne des Wortes, sondern im idealen Sinne als Freiheit zum Guten die schmählichste und elendeste Knechtschaft.

Nachdem nun die Freiheit in diesem positiven Sinne als Freiheit zum Guten gefasst ist, bilden die folgenden beiden Punkte, betreffend die Förderung der Weisheit und Sophrosyne durch die Enthaltsamkeit, eigentlich eine genauere Spezifizierung der Förderung der Freiheit in diesem Sinne. Wäre die Freiheit indifferentistisch gefasst, so würde ein viel bestimmteres Fortschreiten des Gedankens stattfinden. Die Weisheit erscheint hier ausdrücklich nicht sowohl als das Wissen des Geziemenden, als vielmehr als die Fähigkeit, auf das dem Individuum wahrhaft Nützliche zu denken und dies zu erkennen (προσέχειν — sc. τὸν νοῦν — τοῖς ὠφελοῦσι). Deutlicher als in der Stelle III. 9, 4 tritt hier diese Seite am Begriff der Weisheit, das Erkennen der Nützlichkeitsmotive zum Geziemenden, hervor; ja die Ausdrucksweise ist hier so, als ob das ganze Wesen der Weisheit darin aufginge; vom Wissen des Geziemenden ist gar keine Rede. Die Unenthalt-

samkeit nun steht der Weisheit in diesem Sinne feindlich gegenüber. Sie lenkt den Sinn zum sinnlich Angenehmen ab, wirkt verwirrend und betäubend (ἐκπλήξασα), so dass der Mensch bei voller Erkenntnis von Gut und Übel sich für das Schlimmere statt für das Bessere (d. h. für das ihm Verderbliche statt für das ihm Heilsame) entscheidet.

Auch das Wesen der Sophrosyne im spezifisch sokratischen Sinne wird an unserer Stelle deutlich formuliert. Sie ist das Streben nach dem Geziemenden (ἐπιμελεῖσθαι ὧν προςήκει), also die eigentliche Grundtugend, sofern es nur auf die Willensrichtung ankommt. Während also eben die Weisheit nur die Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen, der Güter und Übel war, ist die Sophrosyne das Wollen des ethisch Richtigen. War die Weisheit axiologisch bestimmt, so wird die Sophrosyne rein ethisch bestimmt. Wie sehr aber diese beiden Gesichtspunkte beim xenophontischen Sokrates in einander übergehen, dafür liefert einen überraschenden Beweis die gleich folgende Bezeichnung des Gegenteils der Sophrosyne. Diese ist die Entscheidung für das Schädliche statt des Nützlichen. Wir sehen hier, dass das Geziemende und das individuell Nützliche Wechselbegriffe von unlösbarer Zusammengehörigkeit sind.

Dass nun auch der Sophrosyne die Unenthaltsamkeit feindlich gegenübersteht, dafür werden zwei Argumente beigebracht. Einesteils sind die Handlungen der Unenthaltsamkeit denen der Sophrosyne direkt und an sich entgegengesetzt.*)

*) Hier schleppt sich ein ganz offenkundiger Textfehler unbemerkt durch alle Ausgaben. Wie ich schon Archiv f. Gesch. der Phil. V. 2 S. 194 angemerkt habe, ist statt τὰ ἐναντία zu lesen ἐναντία τά. Zwar erklärt Kühner (gröss. Ausgabe): „Die Werke der Sophrosyne und der Unenthaltsamkeit sind gerade (αὐτά) die entgegengesetzten.“ Aber einesteils wird dadurch zuviel behauptet; andernteils kann αὐτὰ nicht gerade heissen, sondern bildet in der Bedeutung „an sich“ den Gegensatz zur nachfolgend hervorgehobenen hemmenden Wirkung auf das Streben nach dem Geziemenden.

Das heisst also mit anderen Worten: das massvolle Verhalten in Bezug auf Sinnengenüsse, Bequemlichkeit, Weichlichkeit u. dgl. gehört an sich zum Geziemenden, bildet schon an sich und unabhängig von seinen zur Förderung des Geziemenden dienenden Wirkungen auf den Gesamtzustand einen Umfangsbestandteil der Sophrosyne und umgekehrt gehört die Unenthaltsamkeit schon an und für sich in die Sphäre des Unziemlichen; Unmässigkeit, Weichlichkeit u. dgl. sind schon an sich und abgesehen von ihren tugendhemmenden Wirkungen ebenso gut verwerflich, wie Unfrömmigkeit und Ungerechtigkeit. Unsere Stelle beweist, dass die Enthaltsamkeit zu den sokratischen Kardinaltugenden gehört.

Sodann aber bildet die Unenthaltsamkeit auch das grösste Hemmnis der Sophrosyne und die grösste Förderung ihres Gegenteils, indem sie durchweg das Streben vom Geziemenden und Heilsamen weg auf das Unziemliche und Schädliche lenkt. Hier Beförderung der Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, dort der Unfrömmigkeit, Ungerechtigkeit, Feigheit.

Somit steht in doppeltem Sinne, direkt und indirekt, die Unenthaltsamkeit im Gegensatze gegen die Sophrosyne.

Den vierten Gesichtspunkt zur Empfehlung der Enthaltsamkeit bildet der Umstand, dass sie sogar ein grösseres Mass des vom Unenthaltsamen ausschliesslich erstrebten Sinnengenusses gewährleistet, als die Unenthaltsamkeit. Die Unenthaltsamkeit vermag das Einzige, was sie zu bieten scheint und verspricht, die Sinnenlust, in Wirklichkeit nicht zu gewähren, während auch diese Annehmlichkeiten dem Enthaltsamen im höchsten Masse zu Teil werden. Der Unenthaltsame lässt es gar nicht zum wirklichen Erstarken der Bedürfnisse kommen, auf deren Befriedigung allein die wahre Sinnenlust beruht, des Hungers, des Durstes, des geschlechtlichen Bedürfnisses, des Schlafbedürfnisses. Indem er nicht abwartet und sich geduldet, bis die Befriedigung dieser Bedürfnisse mit dem grössten erreichbaren Masse von

Lust verbunden ist, beraubt er sich der Möglichkeit, aus der Befriedigung der dringendsten und am konstantesten wiederkehrenden Bedürfnisse einen nennenswerten Genuss zu haben. Nur die Enthaltsamkeit gewinnt, indem sie die entsprechenden Triebe beherrscht, aus der Befriedigung der genannten Bedürfnisse einen erwähnenswerten Genuss (§ 9).

Dieser vierte Punkt nun hat freilich mit dem an die Spitze gestellten Begriffe des πρακτικός direkt so wenig zu thun und ordnet sich so ausschliesslich der Empfehlung der Enthaltsamkeit unter, dass die Annahme nahe liegt, unser Kapitel sei überhaupt ursprünglich nur unter diesem Gesichtspunkte zusammengestellt worden und die ohnedies ziemlich gezwungene Beziehung auf den πρακτικός sei erst nachträglich an diesen Stoff herangebracht worden.

Der fünfte Empfehlungsgrund der Enthaltsamkeit (§ 10) beruht, wie die genauere Vergegenwärtigung des Gedankenganges im Vergleich mit dem zu IV. 7 zu Bemerkenden beweist, darauf, dass sie erforderlich ist zum Erwerb derjenigen Kenntnisse und Fertigkeiten, die den Begriff des μηχανικός ausmachen und von denen eben in Kap. 7 gehandelt wird. Offenbar hat nun deshalb, weil die genauere Erörterung dieser Eigenschaft noch nicht stattgefunden hat, also darauf nicht als auf etwas schon Bekanntes Bezug genommen werden konnte, an unserer Stelle der Ausdruck etwas Gewundenes und Unklares bekommen, so dass zur vollen Erfassung des Sinnes eine genaue Auseinanderlegung des Gesagten erforderlich ist.

Nehmen wir zunächst aus dem langen und gewundenen Satze, der den grössten Teil von § 10 ausmacht, den wesentlichen Kern heraus. Von der Aneignung gewisser heilsamer Kenntnisse und der Einübung gewisser Fertigkeiten haben die Enthaltsamen den Gewinn, die Unenthaltsamen aber nicht (τοῦ μαθεῖν τι καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ τοῦ ἐπιμεληθῆναι (das Objekt des ἐπιμεληθ. muss hier einstweilen bei Seite gelassen

werden) οἱ μὲν ἐγκρατεῖς ἀπολαύουσι ... οἱ δὲ ἀκρατεῖς οὐδενὸς μετέχουσιν). Hier sind zwei Fragen zu beantworten: 1. Welche Kenntnisse und Fertigkeiten sind gemeint? 2. Worin besteht der aus denselben resultierende Gewinn?

Die erste Frage anlangend, so ist das Objekt des μαθεῖν nur unbestimmt bezeichnet; wenn es jedoch erlaubt ist, vorzugreifen, so werden IV. 7, 1 die unter dem Begriffe des μηχανικός zusammengefassten Fähigkeiten als ὧν προσήκει ἀνδρὶ καλῷ κἀγαθῷ εἰδέναι bezeichnet. Diese Bezeichnung stimmt mit der hier vorliegenden: μαθεῖν τι καλὸν καὶ ἀγαθόν überein, also werden auch hier dieselben Objekte gemeint sein. Bei ἐπιμεληθῆναι wird das Objekt durch Aufzählung gewisser Leistungen bestimmt, zu deren Erzielung die betreffenden Fertigkeiten unumgänglich sind. Diese Leistungen sind folgende: seinen Körper in einen guten Zustand bringen, sein Hauswesen gut verwalten, den Freunden und dem Staate sich nützlich erweisen und der Feinde Herr werden. Nun finden wir hinsichtlich der ersten dieser Leistungen, dass auch IV. 7. 9 zur Fürsorge für die Gesundheit gewisse am besten durch konstante Selbstbeobachtung zu erwerbende Erfahrungen und die Ausnutzung derselben zur Regelung der Lebensweise erforderlich erachtet werden.

Ebenso wird IV. 7, 2 ff. zur Führung der Geschäfte eines praktisch Thätigen, damit er unabhängig von fremder Hülfe seine Geschäfte versehen könne (αὐτάρκης ἐν ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν § 1) eine gewisse Geübtheit im Landvermessen, in der Beobachtung des Laufes der Gestirne zu geschäftlichen Zwecken und im Rechnen gefordert.

Wir werden also annehmen dürfen, dass auch hier unter dem zur Führung des Haushalts, zu Diensten an die Freunde und den Staat und zum Herrwerden über die Feinde Erforderlichen nicht etwa die dazu ebenfalls unumgänglichen sittlichen Eigenschaften (von denen ja schon vorher die Rede war), sondern eben die unter dem Begriffe des μηχανικός zusammen-

gefassten Fähigkeiten zu verstehen sind. Es scheint, dass unter den als Objekt des μαθεῖν bezeichneten καλὰ καὶ ἀγαθά und unter den als Objekt des ἐπιμεληθῆναι bezeichneten, zu den genannten Leistungen erforderlichen Fertigkeiten im Wesentlichen das Gleiche zu verstehen ist, nämlich eben die unter dem Begriffe des μηχανικός zusammengefassten Fähigkeiten.

Worin nun besteht der aus dem Besitze dieser Fähigkeiten resultierende Gewinn? Diese Frage wird durch Hinweis auf die aus der Erzielung jener Leistungen (Gesundheit des Körpers, gute Ordnung des Hauswesens, Dienste an die Freunde und den Staat, Überlegenheit über die Feinde) entspringenden individuellen Vorteile beantwortet. Aus diesen Leistungen entspringen teils sehr erhebliche ὠφέλειαι, teils sehr grosse ἡδοναί, also teils dauernde, natürlich auch mit Annehmlichkeiten verbundene Vorteile, teils auch sofort eintretende Lustgefühle. Dass bei den Letzteren nicht ausschliesslich an sinnliche Lust gedacht zu werden braucht, beweist schon die Stelle II. 1, 18: ὁ ἑκουσίως ταλαιπωρῶν ἐπ' ἀγαθῇ ἐλπίδι πονῶν εὐφραίνεται. Näher lässt sich unsere Stelle über diese beiden Arten individueller Vorteile nicht aus, doch zeigen die Worte οἱ ἐγκρατεῖς ἀπολαύουσι (τούτων τῶν ὠφελειῶν καὶ ἡδονῶν) πράττοντες αὐτά und nachher: ᾧ ἥκιστα ἔξεστι ταῦτα πράττειν, dass die in Rede stehenden individuellen Vorteile direkt und unmittelbar aus der Vollbringung jener Leistungen und also nur indirekt aus dem Erwerb der dazu erforderlichen Fähigkeiten resultierend gedacht werden. Es liessen sich ja nun leicht im Einzelnen die nützlichen und angenehmen Folgen der aufgezählten Leistungen aufführen. Körperliche Gesundheit z. B. hat den Nutzen der erhöhten Leistungsfähigkeit und die Annehmlichkeit des Bewusstseins derselben und des körperlichen Wohlgefühls u. s. w. Es ist aber nicht erforderlich, diesen Nachweis, zu dem der Text keinen Anhalt bietet, ins Einzelne zu verfolgen. Wir

sehen jedenfalls, dass der Gewinn aus dem Besitze der in Rede stehenden Fähigkeiten durch das Vermögen, die genannten Erfolge zu erzielen, vermittelt ist.

Der letzte Satz von § 10 nun hat die Bestimmung, diesen Gewinn an die Enthaltsamkeit als unumgängliche Vorbedingung zu knüpfen. „Wem wird wohl weniger von diesen Vorteilen zufallen, als dem, der am wenigsten fähig ist, diese Erfolge zu erzielen, weil er vom Streben nach den nächstliegenden Annehmlichkeiten (τὰς ἐγγυτάτω ἡδονάς d. h. den sinnlichen) in Anspruch genommen ist? Es könnte hier scheinen, als ob doch nicht sowohl von der Bedeutung der Enthaltsamkeit für den Erwerb der betreffenden Fähigkeiten, als vielmehr für die Erzielung der betreffenden Erfolge selbst die Rede wäre, aber das ist nur ein durch die Unvollkommenheit der Ausdrucksweise hervorgebrachter Schein, der durch die vorhergehende ausdrückliche Beziehung der Enthaltsamkeit auf das Lernen und die Übung widerlegt wird. Die Meinung unseres Satzes ist: Wessen Interesse ganz von den Genüssen des Augenblicks in Anspruch genommen wird, der ist nicht fähig, Übungen seine Kraft zu widmen, deren Nutzen in fernerer Zukunft liegt und die zunächst und für den gegenwärtigen Moment Anstrengung und Überwindung erfordern. Er ist auch gar nicht in der leiblichen und seelischen Verfassung, um mit gesammelter Kraft lernen und sich üben zu können.

Der Gesamtsinn ist also kurz folgender: Die Enthaltsamkeit ist erforderlich zum Erwerb gewisser Kenntnisse und Fertigkeiten. Diese Kenntnisse und Fertigkeiten sind unumgänglich zur Erzielung gewisser Leistungen. Aus diesen Leistungen entspringen gewisse individuelle Vorteile. Also ist die Enthaltsamkeit unumgänglich, um sich diese Vorteile zu sichern. Oder mit anderen Worten: die Enthaltsamkeit ist unumgänglich, um ein μηχανικός zu werden.

Hieran schliesst sich nun § 11 eine Bemerkung des Euthydemos, die das gewonnene Spezialresultat wieder mehr

verallgemeinert und in eine unbestimmtere Sphäre rückt, so dass seine Bemerkung fast klingt, als solle sie das Gesamtresultat der ganzen bisherigen Erörterung ziehen. Dies braucht aber darum noch nicht angenommen zu werden. „Du scheinst mir zu lehren, dass ein von den körperlichen Genüssen Beherrschter schlechterdings an gar keiner Tüchtigkeit (ἀρετή) Anteil hat.“ Nämlich nicht nur nicht an den höheren Tüchtigkeiten, von denen vorher die Rede war, sondern nicht einmal an den niederen Hülfstüchtigkeiten, die unter den Begriff des μηχανικός fallen. Euthydemos hat also die Meinung des Sokrates ganz richtig erfasst. Er drückt seine Überraschung über die gewonnene Einsicht aus, dass selbst für den Erwerb der untergeordneten Hülfstüchtigkeiten die Enthaltsamkeit unumgängliche Vorbedingung ist. Sokrates verstärkt und erweitert diese verallgemeinernde Bemerkung noch dahin, dass er auf die vollständigste Ähnlichkeit mit den vernunftlosesten und denkunfähigsten Tieren aufmerksam macht, die der ausschliesslichen Bevorzugung des momentan Genussbringenden und in der Ausserachtlassung des dem eigenen Vorteil wahrhaft und dauernd Entsprechenden liegt.

Dass wir es auch noch mit einem sechsten Empfehlungsgrunde der Enthaltsamkeit zu thun haben, beweist das den Übergang vermittelnde ἀλλά in der Mitte von § 11. Hier kommt die Bedeutung der Enthaltsamkeit für denjenigen Teil der Weisheit zur Geltung, dessen Erwähnung vorher beim Erweise ihrer Bedeutung für die Weisheit (§ 6) vermisst wurde, nämlich für die Weisheit als Wissen und Erkennen des wahrhaft Geziemenden. Dies ist aber zugleich auch ihre Bedeutung für den Erwerb der Eigenschaft eines διαλεκτικός.

Dass von der Weisheit in diesem Sinne die Rede ist, zeigen die hier gebrauchten Wendungen. Der Enthaltsame allein ist im Stande, die besten Handlungen zu erkennen, indem er zunächst in Gedanke und Wort, folgeweise natürlich auch durch die That (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ) die guten und

die schlechten Handlungen nach Klassen von einander sondert (διαλέγοντας κατὰ γένη). Wir befinden uns hier in einer gewissen Unsicherheit, ob wir die Ausdrücke τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων und nachher τὰ μὲν ἀγαθά und τὰ κακά im ethischen Sinne oder im Sinne der individuellen Heilsamkeit zu nehmen haben. Im unmittelbar vorhergehenden Satze bedeutete σκοπεῖν τὰ κράτιστα wegen des Gegensatzes gegen das nur momentan Lustvolle unzweifelhaft das wahrhaft individuell Heilsame. Nun sind zwar bei dem xenophontischen Sokrates die beiden Bedeutungen des ἀγαθόν, die axiologische und die ethische, nicht immer vollkommen deutlich geschieden, sondern gehen bisweilen unklar in einander über; immer aber wird doch die eine oder andere Bedeutungsrichtung mehr oder weniger entschieden prävalieren. Welche, darüber kann nur der Zusammenhang entscheiden. Wenn wir uns nun des Beispiels der Scheidung zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit bei der negativ protreptischen Behandlung des Euthydemos (IV. 2) erinnern, so wird es wahrscheinlich, dass auch hier nicht der axiologische, sondern der ethische Sinn der genannten Ausdrücke vorliegt, und dass also von der Weisheit als Wissen der sittlichen Vorschrift die Rede ist.

Zugleich tritt schon hier in dem διαλέγοντας κατὰ γένη der mit der Weisheit in diesem Sinne zusammengehörige Begriff der Dialektik im engeren Sinne als der nicht von διαλέγεσθαι, sondern von διαλέγειν abgeleiteten Kunst der richtigen Umfangsbestimmung der sittlichen Begriffe hervor. Es handelt sich dabei, wie schon der hier vorliegende Satz zeigt, darum, zwischen den um einen Tugendbegriff sich gruppierenden nützlichen Handlungsweisen eine solche Scheidung hervorzubringen, dass zwei Sphären entstehen, eine der wahrhaft der betreffenden Tugend zuzuzählenden Handlungsweisen, eine andere der der entgegengesetzten Verkehrtheit angehörigen. Genauer spricht sich hierüber noch einer der nachfolgenden Sätze aus.

Bis zum Schlusse von § 11 wird das Gespräch in direkter Rede wiedergegeben. Es folgen nun noch drei Sätze in indirekter Rede, von denen die beiden ersten noch zu dem zuletzt ausgeführten Gedanken gehören, der dritte aber den resumierenden Abschluss zum ganzen Gespräche bildet. Man könnte bei den beiden ersten Sätzen in Zweifel sein, ob sie noch zur Unterredung mit Euthydemos zu rechnen sind oder etwa bei anderen Gelegenheiten vorgekommene Aussprüche ergänzend anreihen. Da aber der letzte Satz den Abschluss der ganzen Gedankenreihe des Kapitels bildet, so muss auch für jene die Zugehörigkeit angenommen werden. Es findet also ein Übergang der Berichterstattung aus der direkten in die indirekte Rede statt.

Der erste Satz ist wieder sehr unbestimmt gehalten. „Und so werde man im höchsten Masse tüchtig und glückselig und im höchsten Masse befähigt zum διαλέγεσθαι.“ Hier könnte das καὶ οὕτως an sich ebenso gut auf das unmittelbar vorher beschriebene διαλέγειν, wie auf die Enthaltsamkeit bezogen werden; da sich aber im ersteren Falle die reine Tautologie ergeben würde, muss die zweite Alternative gewählt werden. Der Satz besagt also, dass man durch die Enthaltsamkeit, insofern dieselbe die dialektische Tüchtigkeit ermöglicht, zugleich zur sittlichen Tüchtigkeit und dadurch zur Glückseligkeit geführt wird. Es wird also auch hier wie beim fünften Punkt auch auf den Glückseligkeitsertrag der vermittelst der Enthaltsamkeit erreichten Fertigkeit hingewiesen.

Der zweite Satz gibt noch eine genauere etymologische Erläuterung zum Begriffe des διαλέγεσθαι, hinsichtlich dessen es auffallen musste, dass seine Funktion in dem noch in direkter Rede wiedergegebenen Satze als ein διαλέγειν κατὰ γένη bezeichnet worden war. Wir erhalten aber hier nicht den ganzen Gang der Erörterung, sondern nur noch die wesentlichsten Züge.

Das διαλέγεσθαι habe nämlich seinen Namen davon, dass man in gemeinsamer Beratschlagung die Hand-

lungen nach Klassen sondere (διαλέγειν κατὰ γένη). Es wird also hier ein etymologisches Spiel mit den beiden in διαλέγεσθαι und διαλέγειν vorliegenden Bedeutungen von λέγειν (reden und legen) getrieben. Die in διαλέγεσθαι zu Grunde liegende Bedeutung, durch συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι umschrieben, ist ihm nur nebensächlich; das Hauptgewicht legt er auf die spezifische Thätigkeit des διαλέγειν κατὰ γένη, wie sie schon IV. 2 durch das Verfahren mit den beiden Anfangsbuchstaben aufs Vollständigste veranschaulicht wurde. Wir haben hier die deutlichste Stelle vor uns in Betreff der engeren und spezifischen Bedeutung, die Sokrates der Dialektik beilegt (vergl. meinen Aufsatz: Der Begriff der Dialektik in den Memorabilien, Arch. f. Gesch. d. Phil. V. 2).

Der Schlusssatz ist universell resümierend, den wesentlichen Inhalt des ganzen Kapitels, die Wichtigkeit der Enthaltsamkeit, zusammenfassend. An sich könnten ja freilich die Ausdrücke πρὸς τοῦτο, τούτου, ἐκ τούτου ebenso wohl auf die dialektische Fertigkeit, wie auf die Enthaltsamkeit bezogen werden. Da aber Xenophon unmöglich gesagt haben kann, durch Übung in der Dialektik werde man im höchsten Masse dialektisch, so ist nur die Beziehung auf die Enthaltsamkeit möglich. Der Sinn des Satzes ist also: somit müsse man sich möglichst zur Enthaltsamkeit fähig machen, sich in ihr vornehmlich üben; dadurch werde man ein vollkommen tüchtiger, ein zum Herrschen im höchsten Masse befähigter und ein in der Dialektik hervorragend gewandter Mann.

Der erste dieser drei Ausdrücke (ἀρίστους) bezieht sich auf die drei ersten Empfehlungsgründe der Enthaltsamkeit, der zweite (ἡγεμονικωτάτους) auf den fünften, der dritte (διαλεκτικωτάτους) auf den sechsten und letzten Empfehlungsgrund. Dadurch ist dann auch zugleich der Übergang zum folgenden Kapitel angebahnt.

7. Die Anleitung zur dialektischen Tüchtigkeit (IV. 6.)

Dieses Kapitel bringt nicht eine einzelne Unterredung, die zur Veranschaulichung der ganzen Verfahrungsweise des Sokrates in der hier in Betracht kommenden Richtung dienen könnte. Zwar ist Xenophon auch hier bemüht, durch ausgewählte Proben die bildende Thätigkeit des Sokrates auf dem Gebiete der Dialektik zu veranschaulichen, aber statt einer einzigen Probe bringt er hier eine grosse Mannigfaltigkeit. Das Kapitel besteht aus einer allgemein charakterisierenden Einleitung (§ 1), aus den Einzelproben, sieben an der Zahl, die sämtlich, mit Ausnahme der letzten, in der Form von Gesprächen mit Euthydemos auftreten (§ 2—12) und aus einigen, das eigene dialektische Verfahren des Sokrates nach bestimmten Richtungen hin charakterisierenden Bemerkungen (§ 13—15). Den grössten Teil des Kapitels habe ich bereits in dem Aufsatze: Der Begriff der Dialektik in den Memorabilien, Archiv f. Gesch. d. Phil. V. 2 erläutert.

Generell bemerkt Xenophon zunächst, dass Sokrates dafür hielt, wer wisse, was ein Jedes des Seienden sei, sei auch im Stande, es den Andern zu erläutern, wer es aber nicht wisse, müsse notwendig sowohl sich selbst, als auch Andere täuschen. Die Dialektik wird also hier zunächst bestimmt als die Kunst zu erkennen, was ein Jedes des Seienden sei (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων). Hier ist erstens bemerkenswert die universelle Ausdehnung, die der Anwendung der Dialektik gegeben wird; sie bezieht sich auf alles Seiende, nicht nur, wie in den Schlusssätzen des vorigen Kapitels, auf die guten und bösen Handlungen.

Ferner haben wir hier zur Bedeutung des τί εἴη Stellung zu nehmen. An sich kann dies ebenso wohl auf die logische Umfangsbestimmung und Subsumtion, das διαλέγειν κατὰ γένη, bezogen werden, wie auf die inhaltliche Bestimmung durch Merkmale und die Definition. Wir haben aber schon wieder-

holt (I. 1, 16; IV. 2, 12 ff.; IV. 4) das Überwiegen des Interesses am Umfange bei Sokrates wahrgenommen, während auf die Pflege der eigentlichen Definition durch ihn bei Xenophon kaum einige Spuren hinweisen. Insbesondere aber lässt die Erörterung der Dialektik im vorigen Kapitel die Fassung im Sinne des Umfangs scharf hervortreten. Endlich finden wir auch hier im folgenden Satze synonym mit der Formel τί ἕκαστον εἴη τ. ὄντων den Ausdruck: ᾗ διωρίζετο, die Weise, wie er zu sondern pflegte. Alles dies darf uns bestimmen, die Formel im Sinne der Subsumtion zu fassen; die Dialektik ist ihm die Kunst des Ordnens und Unterbringens aller Dinge in die sachgemässen Klassen und Kategorieen.

Es wird aber ferner in diesem Eingangssatz der Nutzen bezeichnet, den Sokrates der Dialektik beilegte. Wer die Zugehörigkeit der Dinge nicht versteht, täuscht sich selbst und Andere; wer sie versteht, kann sie auch Anderen erklären. Hier drängt sich als nächste Beziehung doch wieder die auf das Handeln auf; wer das Geziemende und Unziemliche nicht zu unterscheiden vermag, irrt auch bei guter Absicht im Handeln. Auch die Bedeutung für die leitenden Männer tritt hervor. Der zum Herrschen Befähigte muss nicht nur für sein eigenes Handeln das wirklich Richtige zu erkennen vermögen; er übernimmt auch die Verantwortung für die Handlungen derer, die ihm folgen. Ja noch mehr, er muss im Stande sein, diesen die in Betracht kommenden Unterschiede zu verdeutlichen und sie zu überzeugen.

In Anbetracht nun dieser grundlegenden Bedeutung der Dialektik hörte Sokrates niemals auf, im Kreise der Seinen zu untersuchen, was ein Jedes des Seienden sei. Alle diese Bemühungen des Sonderns der Dinge freilich zu berichten, meint Xenophon, wäre ein grosses Stück Arbeit. Wir würden ihm freilich in hohem Masse dankbar sein, wenn ihm seine Abneigung gegen dies Gebiet und seine geringe Befähigung

auf demselben eine ausgiebigere Berichterstattung erlaubt hätten. Er will daher nur solche Beispiele anführen, von denen er annimmt, dass sie in besonderem Masse geeignet sind, die Weise des von Sokrates eingeschlagenen Verfahrens zu verdeutlichen. Damit ist denn der Weg zum zweiten Abschnitte des Kapitels gebahnt.

Diese Proben nun sind, wie ich bereits an der angeführten Stelle nachgewiesen habe, als Veranschaulichungen für das vorstehend bezeichnete Wesen der Dialektik der überwiegenden Mehrzahl nach im höchsten Grade ungeeignet. Selbst wenn wir das τί ἕκαστον εἴη im Sinne der eigentlichen Definition fassen wollten, würden wir uns nach Beispielen für methodische Definitionsbildung fast vergeblich umsehen. Nur die letzte, siebente Beispielsgruppe (§ 12) hält in gewisser Weise die Mitte zwischen Division und Subsumption einerseits und Definition andererseits inne. Die übrigen sechs Beispiele dagegen sind, wie ich a. a. O. bereits gezeigt habe, Argumentationen, die in Wirklichkeit einem ganz anderen Zwecke dienen, als der Begriffsbestimmung. Es tritt hier in auffälliger Weise die völlige Verständnislosigkeit Xenophons für wesentliche Teile der sokratischen Lehrthätigkeit hervor und es wird so das beredte Schweigen verständlich, mit dem ein Plato über die Berichte Xenophons zur Tagesordnung übergeht.

Da die Anordnung auch bei Xenophon teilweise willkürlich ist, so beginne ich mit der letzten Beispielsgruppe. Königtum und Tyrannis subsumierte er beide unter den übergeordneten Begriff der Herrschaft, sonderte sie aber nach unterscheidenden Merkmalen. Dem Königtum kommen zwei spezifische Merkmale zu; es ist eine Herrschaft, der einesteils freiwillig Gehorsam geleistet wird und die anderenteils nach staatlich sanktionierten Gesetzen geführt wird. Umgekehrt ist die Tyrannis eine sich an Gesetze nicht bindende Willkürherrschaft über Widerstrebende. Drei andere Herrschaftsformen, in denen nicht ein Einzelner (dies ist ein dem König-

tum und der Tyrannis gemeinsames Merkmal) sondern eine Mehrheit herrscht, unterscheidet er nach dem Grunde des Anteils an der Herrschaft. Aristokratie ist diejenige Staatsverfassung, in der die Herrschenden aus den die vollen bürgerlichen Verpflichtungen Erfüllenden genommen werden. Τὰ νόμιμα ἐπιτελεῖν heisst nämlich nicht die Gesetze erfüllen, was sinnlos wäre, sondern ist nach de rep. Lac. X. 7 zu erklären. Nach dieser Stelle legte Lykurg den Bürgern die unverbrüchliche Verpflichtung auf, jede politische Tugend zu üben; denn den τὰ νόμιμα ἐκτελοῦσιν gab er Allen insgemein den Staat zu eigen. Hiernach ist der Ausdruck synonym mit ἀσκεῖν ἅπασαν πολιτικὴν ἀρετήν und bezeichnet den vollen oder höchsten Anteil an den Staatslasten und -obliegenheiten. Plutokratie ist diejenige, in der die Herrschenden aus den am höchsten Eingeschätzten, Demokratie, in der sie aus Allen ohne Unterschied genommen werden.

Die übrigen sechs angeführten Beispiele dienen offenkundig einem ganz anderen Zwecke, als dem, dessentwegen sie von Xenophon angeführt werden. Da er den wahren Zweck der Argumentation nicht erkennt, darf es auch nicht Wunder nehmen, dass Xenophon das nach der wirklichen Absicht Zusammengehörige und Gleichartige nur teilweise zusammengestellt hat. Nach der wirklichen Tendenz sind es zwei Gruppen von je drei Argumentationen. Ich lasse hier den betreffenden Passus aus der mehrerwähnten Abhandlung über den Begriff der Diakletik in den Memorabilien a. a. O. S. 190 ff. im Wesentlichen unverändert folgen.

Die erste Gruppe umfasst die Erörterungen über Frömmigkeit (§ 2—4), Gerechtigkeit (§ 5 f.) und Tapferkeit (§ 10 f.). In allen dreien geht die Tendenz auf den Nachweis, dass das Wissen des Richtigen ein ganz hervorstechendes Element im Wesen der betreffenden Tugend, eine unentbehrliche Bedingung zu ihrem Zustandekommen bildet. Die zweite Gruppe umfasst die Erörterungen über Weisheit und über das ἀγαθόν

und καλόν § 7—9. Hier ist die Argumentation auf die Relativität der betreffenden Begriffe, die Unmöglichkeit, hinsichtlich ihrer eine absolute Bestimmung zu geben, gerichtet.

Weisen wir dies zunächst für die erste Gruppe nach.

Fromm ist, wer die Götter ehrt. Aber nicht jede beliebige Weise sie zu ehren, ist berechtigt. Es gibt Satzungen darüber. Wer diese weiss, weiss, wie man die Götter ehren muss. Wenn aber Jemand weiss, wie die Verehrung stattfinden muss, so wird er nicht meinen, sich anders verhalten zu müssen (natürlich die Grundtendenz des guten Willens vorausgesetzt). Wie er aber meint, sich verhalten zu müssen, so verhält er sich. Wer also die Satzung weiss, wird satzungsgemäss verehren. Wer satzungsgemäss verehrt, verehrt geziemend (ὡς δεῖ). Wer geziemend verehrt, ist fromm. Also ist der die Satzung Wissende fromm. Es ist evident, dass hier nur die eine Bedingung der Frömmigkeit, das Wissen, gleichsam tendenziös in künstlicher Isolierung betrachtet, die andere, die dafür an anderen Stellen nachdrücklich hervortritt, ganz ausser Acht gelassen wird.

Die Gerechtigkeit ist ein gewisses Verhalten gegen die Menschen; den zweiten Satz lese ich: οὐκ ἀλλὰ καὶ περὶ τούτους ἐστὶ νόμιμα, καθ᾽ ἃ δεῖ πως ἀλλήλοις χρῆσθαι. Es gibt auch hinsichtlich dieses Verhaltens Satzungen. Wer sich nach diesen Satzungen verhält, verhält sich geziemend, richtig, seiner Aufgabe in der Gesellschaft gemäss, gerecht. Das Gerechte ist nämlich (so muss das δέ am Anfange von § 6 übersetzt werden) das Satzungsgemässe. Ferner: Wer gerecht handelt, ist gerecht. Wer nun die Satzungen nicht weiss, kann nicht ihnen gemäss handeln. Wer dagegen das Geziemende weiss, meint nicht, dass er anders handeln müsse (auch hier die normale Grundrichtung des Willens vorausgesetzt). Niemand handelt anders, als er meint handeln zu müssen. Wer also die Satzungen weiss, handelt und ist gerecht. Also ist Gerechtigkeit — natürlich unter denselben

Restrictionen, wie bei der Frömmigkeit — = Wissen der Satzungen in Betreff der Menschen.

Bei der Tapferkeit kommt sogar eine doppelte Art des Wissens in Betracht. Die Tapferkeit ist das richtige Verhalten zu Übeln und Gefahren. Man muss also erstens wissen, was ein Übel oder eine Gefahr ist. Wer aus Unkenntnis der Gefahr sich nicht fürchtet, ist nicht tapfer; er mag rasend sein, ja auch ein Feiger meidet die Gefahr nicht, deren Vorhandensein er nicht ahnt. Wer auch das nicht Gefährliche (indem er es irrtümlich für eine Gefahr hält) fürchtet, ist gewiss nicht tapfer. Also ist erste Bedingung Wissen, was Übel oder Gefahr. Nun besteht aber zweitens die Tapferkeit im geziemenden Verhalten zu solchen Lagen. Jedenfalls wird Jeder sich so verhalten, wie er es für geziemend hält. (Auch hier ist die richtige Willensdisposition stillschweigende Voraussetzung.) Wenn Einer sich nicht richtig verhält, so ist auf fehlendes Wissen hinsichtlich der Norm des Verhaltens zu schliessen; das unrichtige Verhalten ist Erkenntnisgrund des fehlenden Wissens. Wer dies Wissen besitzt, hat damit eine unumgängliche Bedingung des Könnens und umgekehrt. Also ist das Wissen hinsichtlich des richtigen Verhaltens (gemäss der isolierenden, paradoxen Zuspitzung der ganzen Argumentation) Tapferkeit, das Nichtwissen Feigheit.

Dass die hier stets eingeschalteten Restrictionen berechtigt sind, beweisen unzählige Stellen, an denen Sokrates die Klugheitsmotive des sittlichen Handelns darlegt. Dass in Wirklichkeit Sokrates nicht nur über das begriffliche Wissen, sondern sogar auch über das Wissen um die Folgen der Handlungen in der Erklärung des Zustandekommens der Tugend weit hinausgeht, beweist die Erörterung über die Tapferkeit III. 9, 1—3, wo zunächst für die Tapferkeit, sodann aber auch für die übrigen Tugenden φύσις, μάθησις und μελέτη als Bedingungen des Zustandekommens aufgezählt werden. Es ist allerdings begreiflich, wie aus solchen

Stellen, in denen Sokrates in paradoxer Einseitigkeit die Bedeutung des Wissens des geziemenden Verhaltens betont, die Meinung entstehen konnte, er setze in unbegreiflicher Verblendung das Wesen der Tugend ausschliesslich in dieses Wissen.

Ich komme zur zweiten Gruppe der Argumentationen. Weisheit ist Wissen. Niemand kann weise sein hinsichtlich eines Objekts, das er nicht weiss. Nun kann kein Mensch Alles wissen. Also ist Weisheit ein relativer Begriff, der immer nur mit der Einschränkung auf das gewusste Objekt gilt. Es ist klar, dass hier die Weisheit nicht im engeren ethischen Sinne, sondern in ganz universeller Bedeutung genommen ist.

Hinsichtlich des Begriffes des ἀγαθόν (nicht im Sinne der sittlichen Vorschrift, sondern der Güterlehre, als Gut, nicht als das Gute) gilt, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, dieselbe Untersuchungsmethode, wie bei der Weisheit. Es gibt kein Nützliches, das Allen nützlich ist. Was dem Einen nützt, schadet dem Andern. Das Nützliche ist aber identisch mit dem ἀγαθόν, also ist auch das ἀγαθόν relativ.

Beim καλόν hann man kein Objekt aufweisen, das zu allen Zwecken ein καλόν wäre. Jedes ist ein καλόν nur zu solchen Zwecken, zu denen es brauchbar (χρήσιμον) ist. Also ist auch das καλόν (im Sinne des für Zwecke Brauchbaren) ein relatives.

In etwas anderer Wendung und ausführlicher sind diese Argumentationen hinsichtlich des ἀγαθόν und καλόν schon III. 8 vorgekommen.

Der dritte Teil des Kapitels (§ 13—15) besteht aus zwei das eigene dialektische Verfahren des Sokrates charakterisierenden Ausführungen. Hier nun tritt die engere Bedeutung von Dialektik, die sich an das διαλέγειν κατὰ γένη anlehnt, ganz zurück; die Dialektik ist einfach die Kunst des διαλέγεσθαι, der Argumentation in Gesprächsform.

Die erste Verfahrungsweise ist die Benutzung der Begriffsbestimmung zur Schlichtung von Meinungsverschiedenheiten

über konkrete Einzelfälle. Wenn Jemand ihm in einem bestimmten Einzelpunkte widersprach und z. B. Einem einen höheren Grad von Weisheit oder politischer Befähigung oder Tapferkeit u. s. w. zuerkennen wollte, als Sokrates zuzugestehen geneigt war, ohne jedoch dafür einleuchtende Beweisgründe beibringen zu können, pflegte er die Frage auf die begriffliche Grundlage zurückzuführen. Z. B. in folgender Weise. Der Gegner behauptet, A sei ein besserer Bürger, als B, für den Sokrates den Vorzug in Anspruch nimmt. Somit muss zunächst untersucht werden, worin das Thun des guten Bürgers besteht. Hinsichtlich der Finanzverwaltung ist der der Tüchtigere, der die Staatseinkünfte vermehrt. Hinsichtlich des Krieges derjenige, der den Staat den Feinden überlegen macht. Hinsichtlich des Verkehrs mit anderen Staaten derjenige, der Feinde in Freunde verwandelt. Hinsichtlich des Wirkens in Volksversammlungen derjenige, der Parteiungen beilegt und Eintracht stiftet. Durch diese Zurückführung der Einzelfrage auf den allgemeinen Begriff wurden die Widersprechenden in Stand gesetzt, selbst die Wahrheit zu erkennen. Hier also tritt uns die inhaltliche Begriffsbestimmung durch Angabe der Merkmale entgegen. Das Verfahren ist Inhaltsanalyse eines empirisch gegebenen Begriffes.

Die zweite Verfahrungsweise liess er eintreten, wenn er selbst argumentierte. In diesem Falle schritt er nur durch solche Stadien vor, über die das allgemeinste Einverständnis herrschte. Er glaubte, dass darauf die Sicherheit der Argumentation beruhe und brachte denn auch in der That, wie Xenophon hinzufügt, in bei weitem den meisten Fällen die Hörer zum vollen Zugeständnis. Auf dieses Verfahren bezog er auch das Lob des Odysseus bei Homer als eines sicheren Redners, weil derselbe die Geschicklichkeit besitze, nur das allgemein Einleuchtende als Argument zu benutzen. Es scheint hier die Stelle Odyss. 8, 171 vorzuschweben, wo zwar nicht Homer, aber Odysseus selbst vom Redegewandten, der den

Gegner wirksam zurechtzuweisen versteht, sagt: ὁ δ᾿ ἀσφάλεως ἀγορεύει.

Der wirkliche Ertrag unseres Kapitels für das sokratische Verfahren der dialektischen Ausbildung ist somit nicht so gross, als Xenophon in Aussicht stellt. Die von ihm beigebrachten Beispiele zeigen der überwiegenden Mehrzahl nach nichts Anderes, als was auch aus den sonstigen Lehrgesprächen sich ergibt, dass Sokrates die Form des Lehrgesprächs in vorbildlicher Weise handhabte und dabei je nach Bedarf die mannigfachsten Weisen des Argumentierens anwandte. Für die Dialektik im engeren, hauptsächlich auf ethische Begriffe angewandten Sinne, für den die richtige Abgrenzung der Umfänge massgebend ist, liefert das Kapitel keinen Ertrag.

8. Die Anleitung zur Handelstüchtigkeit. (IV. 7.)

Durch das vorhergehende Kapitel glaubt Xenophon bewiesen zu haben, dass die sokratische Anleitung zur Dialektik nicht etwa in der Vorführung sophistischer Kunststücke, sondern in der schlichten und unzweideutigen Begründung seiner eigenen Meinung bestand. Er geht nun dazu über, seine Fürsorge für Erzielung selbständiger Leistungsfähigkeit in den obliegenden Geschäften (αὐτάρκεις ἐν ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν) zu schildern. Dass diese Selbständigkeit als Unabhängigkeit von fremder Hülfe auf dem Besitze der bei allen höheren Obliegenheiten der Leitenden überhaupt erforderlichen Kenntnisse und Fertigkeiten beruht, ergibt sich schon hier und wird durch die folgende Ausführung vollends klar.

Die III. 1—7 behandelten Vorbedingungen für spezielle Ämter und Verrichtungen sind hier ausgeschlossen. Es ist unzweifelhaft, dass wir hier die versprochene Anleitung zum μηχανικὸν γίγνεσθαι, zur Beherrschung der Hülfsmittel des leitenden Handelns im Allgemeinen, vor uns haben. Dass Xenophon dies hier nicht ausdrücklich hervorhebt, entspricht seiner auch sonst (z. B. I. 4, 1) hervortretenden Eigentüm-

lichkeit, beim Beginn eines neuen Abschnittes nicht den für die Disposition massgebenden Gesichtspunkt hervorzukehren, sondern mit einem neuen einzusetzen.

Der Bericht ist streng sachlich angeordnet und gegliedert. Seine erste Sorge liess Sokrates sein, in Erfahrung zu bringen, worauf der in Betracht kommende Schüler sich bereits verstand. Keiner der Jugendbildner, von denen Xenophon weiss, hat auf diesen Punkt auch nur entfernt die gleiche Aufmerksamkeit verwandt, wie Sokrates. Seine zweite Sorge war, dass seine Schüler in den Besitz der einem tüchtigen Manne (ἀνδρὶ καλῷ κἀγαθῷ) erforderlichen Kenntnisse und Fertigkeiten gelangten. Es handelt sich also nicht um den Heerführer oder Verwalter eines bestimmten Amtes, sondern um den zu einem höheren, leitenden Wirken überhaupt Tüchtigen. Besass Sokrates diese Kenntnisse selbst, so lehrte er sie auf das Allerbereitwilligste, andernfalls wies er die Jünglinge kundigen Lehrern zu.

Eine besondere Anleitung erteilte er drittens in Betreff des Masses, in dem die Aneignung dieser Hülfsmittel zu einer richtigen Vorbildung erforderlich sei. Wie die weitere Ausführung zeigt, suchte er hierbei vornehmlich dem vielleicht durch theoretische Interessen empfohlenen, für den Bedarf des praktischen Wirkens aber überflüssigen und darum nur eine unnütze Kraftvergeudung darstellenden Übermasse auf den einzelnen Gebieten zu steuern. Der Gesichtspunkt der formal bildenden Wirkung bleibt dabei seiner durchaus auf die materiale Nutzbarkeit für bestimmt begrenzte Zwecke gerichteten rein utilitarischen Denkweise ebenso fern, wie der Gedanke an den dekorativen Wert einer allgemeinen Bildung. Schwerlich hatte in seinem Erziehungsplan die Musik und die anderen schönen Künste einen Platz, obgleich er hinsichtlich der Letzteren einigen bildenden Künstlern III. 10 wohlwollende Ratschläge erteilt. Mutmasslich fielen ihm diese Dinge unter den III. 9, 9 behandelten Begriff des Müssiggangs, der überall

da zu konstatieren ist, wo man etwas Nützlicheres thun könnte. Schade, dass Xenophon sich über diesen Punkt nicht ausspricht! Aber sein Schweigen scheint ein beredtes zu sein.

Die Warnung vor dem Zuviel wird an drei Hülfskünsten veranschaulicht. Die Geometrie ist ihm nur das, was ihr Name buchstäblich besagt, die Kunst der Landvermessung. Man muss im Stande sein nach dem Masse Land zu kaufen oder zu verkaufen, zu teilen oder in Bearbeitung zu geben (der Ausdruck ἔργον ἀποδείξασθαι ist in der Deutung zweifelhaft; ich folge der Kühnerschen Erklärung). Diese Messung ist aber so leicht zu lernen, dass man nur beim Vermessen aufmerksam auf das Verfahren zu achten braucht, um sie sich anzueignen. Der Betrieb der Geometrie bis zu den komplizierten, schwerverständlichen Figuren ist unnütz, eine Vergeudung der Zeit, die man dem Erwerb vieler nützlicher Kenntnisse entzieht. Damit nicht Jemand auf den Gedanken komme, diese geringschätzige Beurteilung der wissenschaftlichen Geometrie beruhe bei Sokrates auf eigener Unwissenheit, unterlässt es Xenophon nicht hervorzuheben, dass Sokrates selbst derselben sehr wohl kundig gewesen sei.

In demselben Sinne, wie auf die Geometrie, muss man sich auch auf die Himmelskunde (ἀστρολογία) verstehen, nämlich nur soweit, dass man im Stande ist, aus dem Stande der Gestirne die Zeiten der Nacht, aus den Phasen des Mondes (der Monat fing mit dem Neumond an), die des Monats und aus dem Stande der Sonne die des Jahres zu erkennen. Solcher Kenntnisse bedarf man auf Reisen, bei Seefahrten, beim Wachtdienst und den sonstigen von den Zeiten der Nacht, des Monats und des Jahres abhängigen Verrichtungen. Diese Kenntnisse kann man sich aber leicht von Nachtjägern, Steuerleuten und vielen Anderen, die ihrer benötigt sind, aneignen. Eines eigentlichen Lehrkurses in der Himmelskunde bedarf es also so wenig, wie in der Geometrie. Vielmehr muss auch hier vor dem eigentlich theoretischen Betrieb, der

auf Kenntnis der in besonderen Bahnen sich bewegenden Gestirne, der Planeten und der unregelmässig erscheinenden Sterne (also der Kometen), ferner der Umlaufszeiten der Planeten und ihrer Abstände von der Erde und der Ursachen dieser Erscheinungen ausgeht, aufs Ernstlichste gewarnt werden. Diese Kenntnisse sind nutzlos, verzehren die Zeit und hindern die Beschäftigung mit dem vielen Nützlichen, das es gibt. Auch hier hebt Xenophon hervor, dass diese Warnung nicht aus eigener Ignoranz entsprang. In diesem Zusammenhange kommt Xenophon noch einmal auf das Verhältnis des Sokrates zur Naturphilosophie überhaupt, von der die Astronomie ja ein Teil war, zur Naturphilosophie, mit der ihn ja schon 423 Aristophanus in den Wolken identifiziert hatte, zu sprechen. Er warnte davor, sich auf Grübeleien einzulassen über die Art und Weise, wie die Gottheit im Weltgebäude Alles zu Wege bringt. Und zwar aus drei Gründen. Zunächst seien diese Dinge für den Menschen unerforschbar, sodann müsse das Streben zu erforschen, was die Götter nicht hätten offenbaren wollen, diesen missfällig sein, endlich drittens laufe man dabei Gefahr, auf völlige Verrücktheiten zu geraten. Als Beispiel für das Sinnlose dieser Theorien pflegte Sokrates den Anaxagoras anzuführen, der damals, schon in Folge seiner Anklage in Athen ums Jahr 434 und des Nachwirkens seiner Lehre durch Schüler, wie Archelaos und Euripides, als Vertreter dieser Richtung im Vordergrunde des Interesses stand. Während dieser sich doch am meisten von Allen darauf zu Gute thue, die Einrichtungen der Götter erklären zu können, behaupte er z. B., das Feuer und die Sonne sei dasselbe, während doch 1. das Feuer mit Leichtigkeit betrachtet werden, in die Sonne aber Niemand blicken könne, 2. die von der Sonne Bestrahlten gebräunt würden, was doch beim Feuer keineswegs eintrete, endlich 3. nichts aus der Erde Hervorsprossendes sich ohne das Sonnenlicht richtig entwickeln könne, vom Feuer erhitzt aber alle Pflanzen zu Grunde gingen.

Ferner behaupte Anaxagoras, die Sonne sei ein glühender Stein, während doch ein Stein im Feuer weder leuchte noch lange bestehen bleibe, die Sonne aber seit urdenklicher Zeit als das Leuchtendste, das es gebe, Bestand habe.

Ein drittes Gebiet, auf dem ein gewisses Mass von Fertigkeit erforderlich ist, ist das Rechnen. Sokrates selbst ist bemüht, die Seinigen innerhalb der Grenzen des praktisch Erforderlichen in diese Kunst einzuführen, pflegt aber auch hier vor der Beschäftigung mit dem Überflüssigen und Entbehrlichen zu warnen.

Ein wichtiger Punkt ferner ist ihm die Pflege der Gesundheit. Hier gibt es zwei Wege, sich die erforderliche Einsicht zu verschaffen. Einesteils soll man möglichst bei den Fachmännern, also den Ärzten, Belehrung suchen, anderntei ls ist ein besonders sicherer Weg zur Einsicht die eigene durch das ganze Leben fortgesetzte Beobachtung über die Wirkung von Speisen, Getränken, Anstrengungen u. s. w. auf den eigenen Gesundheitszustand. Werde diese in der rechten Weise durchgeführt, so könne wohl kaum ein Arzt gefunden werden, der den Einzelnen hinsichtlich des ihm zur Gesundheit Dienlichen besser beraten könne, als dieser selbst.

Hinsichtlich der Dinge endlich, die menschliches Wissen übersteigen (worüber schon I. 1 ausführlich gehandelt worden ist), verwies er auf die Kenntnis der Mantik. Wer die Wege kenne, auf denen die Götter den Menschen für ihre Angelegenheiten Mitteilungen zukommen liessen, werde niemals des Rates der Götter ermangeln.

Hier wird also eine Gruppe von Hülfsmitteln eines gedeihlichen Wirkens vorgeführt, die zwar auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen kann, aber doch durch die übereinstimmende Zweckbeziehung zur Einheit zusammengeschlossen wird. Die Vollständigkeit anlangend, so wird nicht die prinzipielle Frage erhoben, welche Kenntnisse und Fertigkeiten aus dem Zwecke des tüchtigen Wirkens im Allgemeinen als notwendig

abgeleitet werden können. Manches, wie die Kenntnis des Lesens und Schreibens, wird wohl als selbstverständlich vorausgesetzt; Anderes, wie die III. 6 dem jungen Glaukon gegenüber als notwendig erwiesene Kenntnis der thatsächlichen Zustände auf den verschiedenen Gebieten des Staatslebens, gehört wohl schon der Tüchtigkeit für einen bestimmten Sonderberuf an. Jedenfalls aber sollen die fünf besonders besprochenen Einzelgebiete, Geometrie, Himmelskunde, Rechnen, Gesundheitspflege, Mantik, nicht als erschöpfende Aufzählung gelten. Ihre Erwähnung geschieht zunächst im Interesse der Warnung vor dem Zuviel, welcher Gesichtspunkt freilich bei den beiden letzten Gebieten wieder aus den Augen verloren wird, andernteils behufs Hinweises auf die Leichtigkeit des Erwerbes, zu dem es kaum einer fachmännischen Beihülfe bedarf. Dieser Punkt tritt auch bei der Gesundheitspflege noch in der Empfehlung der Selbstbeobachtung hervor. Für die Zweckbeziehung ist einesteils die Notwendigkeit für jede über die mechanisch gedankenlose Arbeit des Sklaven oder Tagelöhners hinausgehende Verrichtung, andernteils der Gedanke der Autarkie, der Unabhängigkeit von fremder Beihülfe, massgebend.

9. Die sokratischen Kardinaltugenden.

In der grundlegenden Stelle IV. 3, 1 f. erfahren wir, was auch schon III. 9, 4 durchblickte, dass Sokrates die Gesamtheit der eigentlich ethischen Tugenden unter dem Ausdruck Sophrosyne zusammenfasste und dass er als die erste dieser Tugenden die Frömmigkeit als Sophrosyne in Bezug auf die Götter betrachtete.

Im weiteren Verlaufe aber wird die zu erwartende Durchführung des Erziehungssystems durch die Reihe der ethischen Tugenden nur sehr unvollständig ausgeführt. Von der Gerechtigkeit handelt Kap. 4, doch wird ihre Zugehörigkeit zur Sophrosyne nur versteckt durch die energische Anreihung

§ 1: ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τοῦ δικαίου u. s. w. angedeutet. Für etwaige sonstige Bestandteile der Sophrosyne findet sich keine ähnliche ausdrückliche Anleitung; mit Kap. 5 geht die Darstellung formell und ostensibel auf das πρακτικόν, διαλεκτικόν und μηχανικόν über.

Doch handelt Kap. 5, wie wir gesehen haben, thatsächlich ganz von der Enthaltsamkeit, und zwar in der Art, dass sie einesteils § 7 gelegentlich und ohne Begründung direkt der Sophrosyne zugerechnet wird, andernteils ihre Bedeutung für den Sinnengenuss hervorgehoben wird, vornehmlich aber ihre Unentbehrlichkeit als Hülfstugend für die Weisheit in doppelter Bedeutung, für die Sophrosyne und für die Eigenschaften des μηχανικός gezeigt wird. Wir haben also für die Enthaltsamkeit wenigstens eine flüchtige Andeutung, dass sie auch direkt zu den Bestandteilen der Sophrosyne gerechnet wird.

Für die Tapferkeit sind die Andeutungen in dieser Beziehung noch viel unbestimmter. Kap. 6, 10 wird Euthydemos gefragt, er rechne sie ja doch wohl zu den καλά, worauf er antwortet: κάλλιστον μὲν οὖν ἔγωγε. Und ferner tritt sie in diesem Kapitel in eine gewisse Parallele zur Frömmigkeit und Gerechtigkeit, indem ihr, wie der Gerechtigkeit das ὡς δεῖ χρῆσθαι τοῖς ἀνθρώποις und der Frömmigkeit das ὡς δεῖ τιμᾶν τοὺς θεούς, so das ὡς δεῖ χρῆσθαι τοῖς δεινοῖς beigelegt wird.

Diese schwachen Spuren genügen aber doch, um die Zusammengehörigkeit dieser vier Eigenschaften als der Bestandteile der Sophrosyne oder als die sokratischen Kardinaltugenden zu konstatieren. Die Frömmigkeit ist die Sophrosyne in Bezug auf die Götter, die Gerechtigkeit die in Bezug auf die Menschen; die Tapferkeit wird ausdrücklich auf die δεινά bezogen und die Enthaltsamkeit bezieht sich der Natur der Sache nach auf die ἡδέα.

10. Euthydemos.

Schon in der Abhandlung über die Disposition der Memorabilien (Arch. f. Gesch. der Ph. IV. 1. S. 55 f.) habe ich die Frage zu lösen versucht, wer der in diesem Abschnitt so charakteristisch hervortretende Euthydemos ist. Im gegenwärtigen Zusammenhange habe ich ihre erneute Inangriffnahme absichtlich bis zum Ende des Abschnittes verschoben, in dem Euthydemos eine so hervorragende Rolle spielt. In Kap. 2 wird mit der grössten Genauigkeit erzählt, wie Sokrates ihn als empfänglichen Schüler zu gewinnen wusste; in Kap. 3 wird an einem mit ihm geführten Gespräche, dessen Ohrenzeuge Xenophon gewesen zu sein behauptet, die erste Anleitung desselben zur Frömmigkeit dargestellt, desgleichen Kap. 5 in einem solchen, hinsichtlich dessen Xenophon sein Wissen betont, seine Anleitung zur Enthaltsamkeit. Ebenso ist Euthydemos in Kap. 6 bei den meisten der kleineren Proben, die Xenophon zur angeblichen Illustration des dialektisch bildenden Verfahrens des Sokrates beibringt, der Unterredner.

Es ist zunächst unzweifelhaft, dass keiner der unter diesem Namen im sokratischen Kreise Vorkommenden der hier gemeinte sein kann. Da ist zunächst der im gleichnamigen platonischen Dialoge verhöhnte Sophist dieses Namens. Gegen diesen spricht zunächst, dass er doch nach der platonischen Schilderung annähernd gleichaltrig mit seinem Bruder Dionysodor gedacht werden muss, dieser aber zur Zeit des Verkehrs Xenophons mit Sokrates (III. 1) schon als Lehrer der Taktik in Thätigkeit ist. Auch wäre es ja ein ganz ungeheuerliches Ausderartschlagen, wenn der fähige und gelehrige Schüler des Sokrates später zu einem so völlig abgeschmackten eristischen Klopffechter und Wortklauber geworden sein sollte. Endlich wäre es doch ein zu harter Anachronismus von Plato, denselben, der im letzten Decennium der Wirksamkeit des Sokrates gleichzeitig mit Xenophon die ersten

Stadien des Schülertums durchmachte, Sokrates als ausgebildeten Vertreter der entartetsten Eristik entgegenzustellen.

Ein zweiter Euthydemos ist der I. 2, 29 als Geliebter des jungen Kritias Erwähnte. Dass Kritias, geboren um 450, etwa um 430 mit Sokrates verkehrte, wird bei Besprechung dieses der zweiten Redaktion angehörigen Abschnitts genauer zu erwähnen sein. Schon dadurch ist die Anwesenheit des Xenophon bei etwaigen mit diesem geführten protreptischen Gesprächen des Sokrates völlig ausgeschlossen, da Xenophon erst um 427 geboren war. Dieser zweite Euthydemos ist gänzlich unbekannt; aus der Stelle ergibt sich gar nicht, dass er überhaupt zum Schülerkreise des Sokrates gehört hat; chronologisch könnte er mit dem Sophisten identisch sein.

Einen dritten Euthydemos finden wir in der Rede des Alcibiades im platonischen Symposion (p. 222 B) erwähnt. Alcibiades nennt ihn in dieser Rede, deren fingierte Zeit ins Jahr 416 fällt, neben Charmides und vielen Anderen als Beispiel Solcher, denen es wie ihm selber ergangen, dass nämlich Sokrates sie aus der Rolle der Geliebten aller Natur zuwider in die seiner Liebhaber hinübergeführt habe. Die elementare Unterweisung dieses Euthydemos liegt wegen dieses Zeitpunktes der Scene und weil dem Alicibades, mit Kritias gleichaltrig, in den letzten unruhigen Zeiten seines Lebens (er starb 404) kaum eine detaillierte Kenntnis von den im letzten Decennium mit Sokrates verkehrenden Jünglingen von Plato beigelegt werden konnte, wohl weiter zurück, als die Anwesenheit Xenophons bei Sokrates und so ist eine Ohrenzeugenschaft Xenophons bei etwaigen mit diesem geführten Gesprächen desselben ausgeschlossen.

Nehmen wir aber auch an, Xenophon hätte die Ohrenzeugenschaft in diesem Falle ohne Grund behauptet und verdankte in Wirklichkeit seine Kunde von diesen Vorgängen etwa dem letztgenannten Euthydemos, oder es habe einen vierten, mit Xenophon gleichzeitig bei Sokrates verkehrenden

Euthydemos gegeben, so stossen auch diese beiden Annahmen auf die erheblichsten Schwierigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten. Bei der ersten Annahme ist schon die Betonung der eigenen Anwesenheit unwahrscheinlich, da ja den Näherstehenden die nicht unerhebliche Zeitdifferenz sehr wohl bekannt sein musste, und er also durch solches Vorgeben seine sämtlichen Berichte diskreditierte. Ferner aber wäre nicht zu begreifen, wie eine solche Fülle und Mannigfaltigkeit von Detailzügen aus zweiter Hand mit irgend einem Masse von Genauigkeit hätte wiedergegeben werden können. Bei der zweiten Annahme hätte allerdings bei der Mehrzahl der Gespräche Xenophon gegenwärtig sein können, nicht aber bei dem Kap. 2, 8—39 berichteten, das unter vier Augen geführt wurde. Es müsste also wenigstens hinsichtlich dieses Geprächs einesteils ein sehr hoher Grad von Intimität zwischen Xenophon und dem problematischen Euthydemos angenommen werden, da dieser bei der Unterredung nicht gerade eine sehr glänzende Rolle spielt, anderenteils aber müsste auch hier die sehr genaue und lebendige Wiedergabe des nur indirekt Empfangenen durch Xenophon in Erstaunen setzen.

Die wahrscheinlichste Annahme ist immer noch die der Identität Xenophons mit Euthydemos. Welche Vorgänge mit einem angehenden Schüler konnten ein tieferes Interesse für ihn haben, als die bei ihm selbst sich abspielenden und welche konnten sich tiefer in sein Gedächtnis einprägen? Konnte ihm das Verfahren des Sokrates bei einem Fremden eher als ein einheitliches, planvolles Ganzes entgegentreten, als bei ihm selbst? Auffällig ist schon immer der Umstand erschienen, dass Xenophon mit der einen Ausnahme I. 3, 9 ff. niemals mit ihm selbst geführte Gespräche berichtet, was doch bei seiner Betonung der Authentie des Berichteten sehr ins Gewicht gefallen wäre. Über den Grund des Verschweigens seines Namens habe ich a. a. O. mehrere Vermutungen aufgestellt, die ich hier nicht wiederholen will. Auch auf das

möglicherweise absichtlich Sinnvolle im gewählten Pseudonym (Euthydemos = der vorschnell zum Demos Hindrängende mit Bezug auf den Eifer des noch Unmündigen, sich in die öffentlichen Angelegenheiten zu mischen) habe ich dort schon hingewiesen. Auch ist in dem Bilde des jungen Euthydemos kein Zug, der nicht auf Xenophon übertragbar wäre. Die Schönheit, der Drang zur politischen Bethätigung, der unverständige Bildungseifer, die naive Ungeschicklichkeit in allem Logischen, die sich in der prüfenden Unterredung Kap. 2 und in der Missdeutung der Tendenz der dialektischen Proben Kap. 5 zeigt, die warme Empfänglichkeit, die er Kap. 3 der Argumentation über die religiöse Frage und das volle Verständnis, das er Kap. 5 der Empfehlung der Enthaltsamkeit entgegenbringt, Alles passt auf Xenophon. Ebenso stimmt auch das Lebensalter im Zeitpunkte der Annäherung. Euthydemos ist nach IV. 2, 1 noch nicht 18 Jahre alt, Xenophon, geboren etwa 427, kann sehr wohl um 410, also siebzehnjährig, Schüler des Sokrates geworden sein. Endlich könnte auch noch die bekannte, von Diog. Laert. II. 48 ohne bestimmten Gewährsmann als überlieferte Anekdote (φασιν) berichtete Erzählung von der Gewinnung Xenophons durch Sokrates für die Identität angeführt werden. Sie klingt wie ein Nachhall und wie eine unbestimmte Reminiscenz an die besonderen Umstände des IV. 2 geschilderten Werbeaktes. In beiden Fällen stellt sich die Annäherung von Seiten des Sokrates als etwas nicht durch die Umstände ungezwungen Herbeigeführtes, sondern von Sokrates absichtlich und mit einer gewissen Forciertheit Betriebenes dar. Von keinem der übrigen Schüler wird etwas Ähnliches berichtet. Die enge Gasse, in der bei Diog. L. Sokrates den Xenophon stellt und anspricht, hat hinsichtlich der Unausweichbarkeit eine entfernte Ähnlichkeit mit der Sattlerwerkstätte, in der Sokrates den jungen Euthydemos überrumpelt und zum Reden bringt. Hätte aber diese Vermutung, wie sie einen gewissen bestechenden Reiz

hat, so auch einen genügenden Wahrscheinlichkeitsgrund, so hätten wir in unseren Kapiteln eine wertvolle Quelle zur Jugend- und Bildungsgeschichte Xenophons, die ihn in einer höchst charakteristischen Beleuchtung vor Augen stellt.

Das Schlusskapitel der Memorabilien IV. 8.

Das Schlusskapitel ist ein selbständiger, mit dem vorigen nicht zusammenhängender Abschnitt. Es besteht aus zwei Teilen. In dem einen derselben (§ 1—10) unternimmt Xenophon, indem sich sein Blick wieder der Katastrophe der Verurteilung des Sokrates zuwendet, die Verteidigung gegen den naheliegenden Vorwurf, der von Sokrates nicht vorausgesehene Ausgang seines Prozesses sei ein Beweis, dass seine Behauptung hinsichtlich des Daimonion ein lügnerisches Vorgeben gewesen sei. Der zweite Teil (§ 11) ist der eigentliche Epilog der Schrift.

Der erste Teil besteht wieder aus zwei Abschnitten. Im ersten (§ 1—3) tritt Xenophon von sich aus der vorausgesetzten Beschuldigung entgegen, im zweiten (§ 4—10) erweist er nach mündlichen Mitteilungen über Äusserungen des Sokrates aus dessen letzer Lebenszeit, die er von Hermogenes empfangen hat, dass auch Sokrates selbst diejenige Auffassung seines Todes teilte, die er selbst seiner Ablehnung der Beschuldigung hinsichtlich des Daimonion zu Grunde gelegt hat.

Die Beschuldigung des lügnerischen Vorgebens hinsichtlich des Daimonion konnte in folgender Weise begründet werden. Sokrates behauptete, das Daimonion erteile ihm im Voraus Ratschläge, was er zu thun und was er nicht zu thun habe (nämlich im Interesse seines eigenen Wohlseins). Es sei eine unfehlbare ermutigende und warnende Götterstimme, die ihn das wirklich Vorteilhafte mit voller Zuversicht ergreifen, das wirklich Gefährliche meiden lasse. Diese Doppelseitigkeit der inneren Stimme als zuratende und abratende tritt in unserer Schrift konstant hervor, wo das Daimonion erwähnt

wird. Nach I. 1, 4 pflegte er den Freunden auf Grund der Götterstimme bald zu-, bald abzuraten; I. 4, 15 bemerkt Aristodemos, Sokrates behaupte, die Götter sendeten ihm Berater, was zu thun und was nicht zu thun sei, und IV. 3, 12 bezeichnet es Euthydemos als eine von ihm nicht angezweifelte Thatsache, dass die Götter dem Sokrates auch ungefragt Ratschläge erteilten, was zu thun sei und was nicht. Die Übereinstimmung der ersten und dritten dieser Stellen mit der unsrigen erstreckt sich sogar auf die Bezeichnung der göttlichen Thätigkeit durch dasselbe Verbum (προσημαίνειν). Dass bei Plato das Daimonion durchweg nur als abmahnende und warnende Stimme erscheint, ist bekannt, die Differenz ist jedoch keine so fundamentale. Wenn die Abmahnung nicht in seltenen Fällen, sondern regelmässig in Fällen des Zweifels eintrat, musste ihr Ausbleiben als Zustimmung gedeutet werden. Qui tacet, consentire videtur. In unserem Falle vollends kommt diese Differenz nicht in Betracht, da es sich ja nur um eine von leichtfertiger Sicherheit abmahnende, warnende Stimme hätte handeln können.

Diese Behauptung des Sokrates nun soll sich bei seinem Prozesse nicht bewährt haben. Es ist nichts darüber bekannt geworden, dass ihn das Daimonion auf die Gefährlichkeit der Situation hingewiesen habe und leichten Herzens ist er in die Gerichtsverhandlung eingetreten. Daraus konnte gefolgert werden, dass Sokrates eine dünkelhafte und abergläubische Selbstäuschung genährt habe, oder dass die ganze Sache ein lügnerisches Vorgeben gewesen sei. Xenophon wählt die letztere, den Charakter kompromittierende Annahme zum Ausgangspunkt.

Seine Verteidigung gründet sich auf den Erweis, dass der thatsächliche Ausgang des Prozesses kein irgend erhebliches Missgeschick, ja vielmehr in vielen Beziehungen ein Glück und ein Vorteil für Sokrates gewesen sei, also ein Anlass zum Hervortreten der warnenden Stimme nicht vorhanden war.

Erstens war Sokrates schon weit vorgerückt in Jahren und hatte aller Voraussicht nach nicht mehr lange zu leben. Daraus folgt, dass der Schade kein irgend erheblicher war. Zweitens entging er dem beschwerlichsten Teile des Lebens, in dem namentlich ausnahmslos die Denkkraft schwächer wird. Darin liegt also schon ein Gewinn. Drittens erhöhte er durch die bei dem Vorgange gegebenen Beweise von Seelenstärke seinen Ruhm; ein weiterer Vorteil.

Bei diesem dritten Punkte verweilt Xenophon etwas ausführlicher; er führt dafür zwei Belege an. Dem Schwächling ist in der Gefahr jedes Rettungsmittel recht; nie aber hat sich ein Mensch bei der gerichtlichen Verteidigung wahrhafter, anständiger (ἐλευθεριώτατα) und gerechter gezeigt, als Sokrates. Bei der Anständigkeit und Gerechtigkeit denkt wohl Xenophon vornehmlich an die Verschmähung des schmeichlerischen und kläglichen Gebahrens vor den Richtern, das einesteils eine eines freien Mannes unwürdige Selbsterniedrigung in sich schloss, andernteils als direkt ungesetzlich wider die Gerechtigkeit verstiess. Dass Xenophon über diesen Punkt im Benehmen des Sokrates unterrichtet war, hat er schon IV. 4, 4 an den Tag gelegt. Dass er dieser Verteidigung auch das Prädikat der höchsten Wahrhaftigkeit beilegt, beweist, dass er über das Verhalten des Sokrates vor Gericht auch noch einige weitere Kunde erhalten hatte. Wir werden schwerlich irren, wenn wir auch diese Mitteilungen, wie die nachher angeführten, auf den Bericht des Hermogenes zurückführen. Auffallend bleibt dabei, dass er bei diesem sich nicht nach der Begründung der Anklage erkundigt haben sollte. Lag doch beim ersten Zusammentreffen zweier begeisterter Sokratesjünger nach der Verurteilung des Meisters wohl kaum eine Frage näher, als die nach den Gründen, mit denen die Ankläger ihre beiden ungeheuerlichen Anschuldigungen gestützt haben könnten. Er hat, wie die betreffenden Stellen in I. 1 und 2 zeigen, solche Aufschlüsse von Her-

mogenes nicht erhalten; die nachträgliche Spezifikation des zweiten Anklagepunktes I. 2, 8 ff. stammt, wie gezeigt, aus der Schrift des Polykrates. Wir müssen also bei der befremdlichen und für uns unerklärlichen Thatsache stehen bleiben, dass Xenophon von Hermogenes eine Anzahl den Prozess und die letzten Lebenstage des Sokrates betreffende Umstände erkundet, dabei aber eine genauere Information über das Verfahren der Anklage nicht erhalten hat.

Ferner aber zeigte Sokrates (zweiter Beleg!) hohe Seelenstärke dadurch, dass er die Verurteilung zum Tode in der ruhigsten und männlichsten Weise hinnahm. Es ist allgemein anerkannt, dass in der ganzen Geschichte sich kein Beispiel findet, wo Einer den Tod edler (κάλλιον) ertragen hätte. Dreissig Tage musste er aus dem bekannten Grunde nach der Verurteilung noch auf die Hinrichtung warten. Nun war Sokrates von jeher mehr als alle Menschen wegen seiner freudigen und heiteren Seelenstimmung bewundert worden. Während dieses dreissigtägigen Zeitraums aber trat, wie allen seinen Freunden offenkundig vor Augen lag, in dieser Seelenstimmung auch nicht die geringste Veränderung ein. Das ist es, was Xenophon ein edles Ertragen des Todes nennt. Dass hierbei die Gewaltsamkeit des Todes und der dreissigtägige Zwischenraum entscheidend ins Gewicht fallen, ist Xenophon nicht entgangen, wenn er es auch hier nicht verstanden hat, seinen Gedanken in voller Ausführlichkeit auseinanderzulegen. Durch diese beiden Umstände erhält eben die Situation ihre Eigenartigkeit. Der von schweren körperlichen Leiden Gequälte sehnt den Tod als Erlöser herbei; auch der gewaltsame Tod wird, wenn er rasch eintritt, in einer gewissen enthusiastischen Erregung eher mit Freudigkeit ertragen. Beides war hier nicht der Fall. Ein edler Tod in diesem Sinne ist aber nicht nur ein ruhmvoller, er ist auch — und damit tritt ein neuer Gesichtspunkt auf — ein unmittelbar glücklicher und damit ein Zeichen der Gottbegnadung, ein Zeichen besonderer

Götterhuld. Es ist eine merkwürdige Verkennung des Gedankenzusammenhanges, dass man diese letzten Schlussfolgerungen als unecht hat beseitigen wollen. Liegt doch in ihnen gerade das Entscheidende der Argumentation! Vor einem Glücke warnen die Götter nicht, um so weniger, wo sie selbst es als eine Erweisung ihrer besonderen Gnade und Gunst verliehen haben.

Eine sehr ausgiebige Bestätigung erhält nun diese Auffassung Xenophons durch die von Hermogenes berichteten eigenen Äusserungen des Sokrates. Hermogenes, dem Sokrates nach II. 10 einen wichtigen Dienst erwiesen hatte, ist Ohrenzeuge gewesen, wie Sokrates nach Einreichung der Klage über alles Andere redet, nur nicht über den Prozess. Er hat ihn ermahnt, auf seine Verteidigung zu denken. Sokrates hat sich dieser Mahnung gegenüber zunächst auf einen Standpunkt gestellt, der nicht als der definitive gelten kann. Sein ganzes Leben sei eine Vorbereitung seiner Verteidigung gewesen. Mit nichts Anderem habe er sich alle seine Tage beschäftigt, als mit dem Aufsuchen der richtigen Scheidelinie zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten (διασκοπῶν τά τε δίκαια καὶ τὰ ἄδικα, das dialektische Verfahren im spezifisch sokratischen Sinne und an dem spezifisch sokratischen Objekt!), sowie ferner damit, das erkannte Gerechte zu thun und des Ungerechten sich zu enthalten. Darin liegt die Betonung seiner völligen Unschuld gegenüber der Anklage. Hermogenes hat hiergegen dann geltend gemacht, dass, wie die Erfahrung genugsam lehre, bei der Beschaffenheit der athenischen Richter, die sich leicht durch Reden irreleiten liessen, die Unschuld eine höchst unzulängliche Gewähr gegen die Verurteilung bilde. Jetzt erst ist Sokrates mit der wahren Sachlage herausgerückt. Er hat sich ja daran gemacht, auf seine Verteidigung zu sinnen, aber das Daimonion hat Einspruch erhoben. Es hat also nicht nur nicht unterlassen, ihn vor der Verurteilung als einer

Gefahr zu warnen; es hat sogar im Gegenteil vor Gegenmassregeln gewarnt. Die Gefahr lag nicht in der Verurteilung, sondern in der Nichtverurteilung. Auch weiss er sich dies Widerstreben der Götterstimme sehr wohl zu deuten. Er ist überzeugt, dass es der Gottheit heilsamer (für ihn selbst) erscheint, wenn er jetzt aus dem Leben scheidet. Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkte hat seine Lebensführung der keines andern Menschen an Wert und an Annehmlichkeit nachgestanden. Den höchsten Wert des Lebens findet er nämlich im Streben nach möglichster Vervollkommnung, die grösste Annehmlichkeit in der Wahrnehmung, dass dies Streben von Erfolg begleitet ist. Hier haben wir in schärfster Formulierung einen schon früher (I. 6, 9) aufgetretenen Gedanken, der für die Motivierung des Handelns beim xenophontischen Sokrates und damit für die systematische Darstellung seiner Gedanken von Bedeutung ist. Es gibt einen Wert an sich, der in der Vollkommenheit an sich besteht. Wir haben aber diesen Gedanken hier noch nicht weiter zu verfolgen. Sokrates hat nun bis dahin, so fährt er fort, stets die Wahrnehmung machen können, dass ihm dieser doppelte Vorzug zu Teil wurde. Auch wenn er sich mit anderen Menschen verglichen hat, hat er diese seine Überzeugung immer bestätigt gefunden. Ebenso hat sich auch das Urteil der Freunde über ihn immer in dieser Richtung bewegt, und zwar nicht etwa bloss aus Freundschaft, denn sonst würden ja auch Andere über ihre Freunde ebenso urteilen, sondern wohl deshalb, weil sie glaubten, durch den Verkehr mit ihm selbst im höchsten Masse tüchtig zu werden. Bei längerem Leben nun würde er voraussichtlich genötigt sein, dem Alter seinen Tribut zu bezahlen und damit einen Rückgang von der erreichten Vollkommenheitsstufe eintreten zu lassen. Das Gesicht und das Gehör nimmt ab, die Denkkraft und das Erinnerungsvermögen wird schwächer. Auch wenn er selbst diesen Rückgang nicht wahrnehmen würde, würde doch das Leben aufhören lebens-

wert zu sein; bei hinzutretender eigener Wahrnehmung aber würde auch noch die jener Lust aus der Wahrnehmung der fortschreitenden Vervollkommnung entgegenstehende Unlust aus der Wahrnehmung des Rückganges hinzutreten. Auch hier wird genau zwischen dem Zustande an sich, unabhängig von seinem Bewusstwerden und dem Hinzutreten des Bewusstseins unterschieden. Schon das Abnehmen des Wertes an sich lässt das Leben nicht mehr lebenswert erscheinen; tritt das Bewusstsein der Abnahme hinzu, so tritt auch das begleitende Unlustgefühl hinzu.

Nun könnte aber ferner gegen das Urteil der Götterstimme aus der Art des zu erwartenden Scheidens aus dem Leben ein Einwand erhoben werden. Mag es auch an sich für Sokrates wünschenswerter gewesen sein, jetzt aus dem Leben zu scheiden, so liegt doch im Scheiden aus dem Leben als zum Tode verurteilter Verbrecher etwas Schimpfliches. Dieser Einwand wird nicht ausdrücklich formuliert, liegt aber der ganzen weiteren Argumentation zu Grunde. Was die Schimpflichkeit anlangt, sagt Sokrates, so fällt diese wegen der Ungerechtigkeit der Verurteilung ganz auf die Seite der Richter; für mich kann es unmöglich schimpflich sein, dass Andere nicht im Stande sind, in meiner Sache das Gerechte zu erkennen und zu thun (die Worte εἰ-ποιεῖν § 9 sind unächt, einesteils wegen ihrer völligen Abgeschmacktheit, andernteils auch weil sie den Zusammenhang unterbrechen). Dies findet auch seine Bestätigung, wenn man sich das Urteil über die schon der Geschichte angehörigen Fälle vergegenwärtigt. Dasselbe fällt sehr verschieden aus über diejenigen, die ungerecht gehandelt haben und diejenigen, die ungerecht behandelt worden sind. Er weiss, dass, wenn er jezt zum Tode verurteilt werden wird, auch über ihn und seine Richter diese Verschiedenheit im Urteile der Nachwelt eintreten wird. Man wird ihm immer bezeugen, dass er nie Jemandem Unrecht gethan habe, nie Jemanden schlechter gemacht habe, sondern

immer bemüht gewesen ist, die mit ihm Verkehrenden besser zu machen. So kann denn auch dieses Bedenken ihn nicht abhalten, der Götterstimme beizupflichten.

Es wird hier evident, dass das Daimonion, insofern es ihn abhielt, auf eine wirksame Verteidigung zu denken, die eigentlich ausschlaggebende Ursache zur Katastrophe des Sokrates geworden ist. Allerdings hat ja nach IV. 4, 4 auch seine strenge Gesetzlichkeit (und, dürfen wir hinzufügen, sein Selbstgefühl), wndurch er abgehalten wurde, an die Eitelkeit und das Mitgefühl der Richter zu appellieren, wesentlich zu seiner Verurteilung beigetragen. Sagt ja doch Xenophon dort ausdrücklich, dass er, wenn er dies nicht unterlassen hätte, leicht seine Freisprechung hätte erlangen können. Rationalisieren wir das Daimonion zu einem sehr lebhaft auftretenden, aber instinktiven, d. h. des bewussten Hervortretens der Bestimmungsgründe ermangelnden Sinne für das Zweckmässige, so hat also Sokrates selbst seinen Tod im vorliegenden Zeitpunkte opportun und wünschenswert gefunden. Dies beweist auch die Rechtfertigung, die er im bewussten Denken der Götterstimme zu Teil werden lässt. Von hier bis zur Selbstmordtheorie und -praxis der älteren Stoiker ist nur noch ein kleiner Schritt. Diese sowohl, wie das Verfahren des Sokrates sind die unbedingte Konsequenz des Vollkommenheitsprinzips. Nur hat Sokrates diese Konsequenz noch nicht zur allgemeinen Maxime generalisiert, sondern nur, und zwar zunächst in der Form des unbewussten Denkens, im gegebenen Einzelfalle zur Anwendung gebracht.

Jedenfalls wird durch diese Mitteilungen des Hermogenes die xenophontische Verteidigung gegen den Vorwurf lügnerischen Vorgebens hinsichtlich des Daimonion aufs Nachdrücklichste bestätigt. Ausschlaggebend ist in dieser Beziehung vornehmlich, dass das Daimonion geradezu von der Vorbereitung der Verteidigung abgemahnt, also direkt auf das schliessliche Resultat hingearbeitet hat.

Das Schlusswort Xenophons zur ganzen Schrift ist von einer einfachen Grossartigkeit, die eigentlich hätte die Hand der athetierenden Philologen lahmlegen müssen. Von der blossen Abwehr der Anklage ist hier mit keinem Worte mehr die Rede; er hält sich für berechtigt, einen zuversichtlicheren Ton anzuschlagen. „Von Allen, die Sokrates gekannt haben, trauern die nach Tugend Strebenden ausnahmslos und andauernd mehr als irgend einem andern Menschen ihm nach, weil er von der grössten Wirksamkeit und Heilsamkeit für das Streben nach Tugend war.“ Hier findet das allgemeine Urteil der Anhänger über den positiven Wert des sokratischen Wirkens seinen Ausdruck. Indem Xenophon sich sodann der resümierenden Wiedergabe der wesentlichen Züge zuwendet, bezeugt er zunächt die streng geschichtliche Intention seines Berichtes: er war so, wie er ihn geschildert hat. Nach dieser Schilderung kommen ihm folgende Eigenschaften zu. Er war so fromm, dass er nie etwas ohne das Urteil (den Rat) der Götter unternahm. Hier erscheint also Xenophon die Treue gegen die Götterstimme als die hauptsächlichste Erweisung der Frömmigkeit. Er war so gerecht, dass er nie Jemanden auch nur im Geringsten geschädigt hat, denen aber, die mit ihm verkehrten, die grössten Dienste erwiesen hat (ὠφελεῖν τὰ μέγιστα). Hier erscheint die Gerechtigkeit nicht als blosse Gesetzlichkeit, auch in der weitesten Ausdehnung dieses Begriffes, sondern als hülfsbereites Wuchern mit dem verliehenen Pfunde. Er war so enthaltsam, dass er nie das Angenehmere dem Besseren vorzog. Er war so weise (hier erscheint φρόνιμος offenbar in demselben Sinne, der sonst die Grundfunktion der Weisheit ausmacht), dass er mit untrüglicher Sicherheit das Bessere und das Schlechtere zu unterscheiden wusste und dazu keines Anderen bedurfte, sondern zu dieser Erkenntnis sich selbst genug war. Er war aber auch geschickt, derartige Fragen in der Rede zu behandeln und die Sonderung zu begründen (διορίσασθαι; auch

hier der spezifische Sinn der sokratischen Dialektik!). Geschickt war er auch, Andere zu prüfen und wenn sie fehlten, zu überführen und zur Tugend und Kalokagathie anzuregen. Hiernach ist er ihm als ein Solcher erschienen, wie man sich den Besten und zugleich den glückseligsten Menschen vorstellen müsste. Wer dies letzte Urteil nicht billigt, der soll den Charakter Anderer neben den des Sokrates halten und dann entscheiden.

Wir vermissen in dieser Zusammenfassung die ausdrückliche Hervorhebung derjenigen Seite des sokratischen Intellektualismus, nach der ihm das Gute und Tüchtige zugleich das im höchsten Masse individuell Vorteilhafte und Beglückende ist. Das kann aber nicht auffallen, da Xenophon über diese Seite des sokratischen Weisheitsbegriffes nirgends einen besonderen Grad von Klarheit verrät und es nach seiner Darstellung sogar zweifelhaft bleiben muss, ob bei Sokrates selbst in Bezug auf die Sonderung dieser beiden Seiten seines Intellektualismus volle Klarheit geherrscht hat. Jedenfalls unterlässt es Xenophon nicht, Sokrates persönlich, sofern er der beste Mensch war, zugleich für den Glückseligsten zu erklären. Es geschieht dies vielleicht vornehmlich in Hinblick auf den kurz vorher hervorgetretenen Gedanken, dass das Bewusstsein des Aufsteigens zu einem höheren Vollkommenheitsgrade von einem besonders intensiven Lustgefühl begleitet sei. Doch liegt ja im Begriffe der Eudaimonie etwas Universelleres, als nur diese einzige Art der Lust und so haben wir darin doch ein Zeugnis für das Vorhandensein des Glückseligkeitsmotivs im Gedankenkreise des Sokrates.

Die endgültige Entscheidung dieser, wie aller anderen Fragen über den systematischen Zusammenhang der im xenophontischen Berichte auftretenden Gedanken aber müssen wir dem zweiten Hauptteil überlassen.

B.

Die Zusätze der zweiten Redaktion.

I. 2, § 9—61; II. 2—10.

1. Die neu auftretenden Begründungen des zweiten Anklagepunktes.

Die ganze Aussonderung dieser Abschnitte beruht auf dem nach den früheren Äusserungen Xenophons unerwarteten Hervortreten einer Anzahl bestimmter Einzelbegründungen der Anklage auf Jugendverderb. Dass Xenophon diese Spezialgründe, und zwar mutmasslich auf Grund eines Missverständnisses der von Polykrates für seine Stilübung gewählten Form, auf den Wortführer der gerichtlichen Anklage, als welcher ihm nach dem früher Ausgeführten Anytos erscheinen musste, zurückführt, ist an der früheren Stelle gezeigt worden. Dass er IV. 4, 4 und 8, 3 als Verfasser der Anklageschrift (γραφή) den Meletos bezeichnet, steht hierzu nicht in Widerspruch. Er nahm wahrscheinlich an, dass der in der Rede des Polykrates redend eingeführte Anytos in der That mündlich die Anklage als κατήγορος vertreten habe. Da nun jetzt zu zeigen sein wird, dass nicht nur die neuen Punkte der Abwehr in I. 2, 9—61, sondern auch die der zweiten Redaktion zugewiesenen Teile der positiven Rechtfertigung II. 2—10 sich auf diese neuen Spezialpunkte beziehen, wird es nötig sein, zunächst diese selbst übersichtlich zusammenzustellen. Es sind ihrer fünf, die sämtlich mit stark betonter Regelmässigkeit durch die Formel ἔφη ὁ κατήγορος eingeführt werden.

1. Sokrates verleitete seine Gefährten zur Geringschätzung der bestehenden Gesetze, indem er die Bestimmung der Archonten durchs Loos mittelst schwarzer und weisser Bohnen für thöricht erklärte. Sei doch Niemand geneigt, sich eines aus solchem Verfahren hervorgegangenen Steuermanns, Zim-

mermanns, Flötenspielers oder dergl. zu bedienen, also bei Verrichtungen, bei denen doch ein Fehlgriff einen weit geringeren Schaden anstifte, als ein Fehlgriff bei den Leitern des Staates. Durch solche Reden reize er die Jünglinge zur Verachtung der bestehenden Verfassung und flösse ihnen gewaltthätige, revolutionäre Gesinnungen ein.

2. Zwei ehemalige Anhänger (ὁμιλητά) des Sokrates, Kritias und Alcibiades, haben dem Staate den grössten Schaden zugefügt. Kritias war unter den Oligarchen (d. h. den 30 Tyrannen) der habgierigste und gewaltthätigste, Alcibiades aber unter der Demokratie der massloseste und übermütigste. Es ist schon hier darauf aufmerksam zu machen, dass der Verkehr dieser Beiden mit Sokrates keineswegs in die von Xenophon aus eigenem Erleben geschilderte Zeit seines Wirkens, das letzte Decennium seines Lebens, fällt, sondern um mehr als zwanzig Jahre früher. Beide waren um 450 vor Chr. geboren und ihr regelmässiges Zusammensein mit Sokrates muss daher in die letzten dreissiger Jahre des Jahrhunderts verlegt werden.

3. Sokrates lehrte die Verachtung der Väter, indem er seinen Gefährten die Meinung beibrachte, er mache sie weiser als ihre Väter und gestützt auf die gesetzliche Bestimmung, nach der es erlaubt war, im Falle des gerichtlich erwiesenen Wahnsinns selbst den Vater zu binden, es für gesetzlich erklärte, dass der Weisere den Unwissenderen gebunden halte. Es wird hier nicht recht klar, ob Sokrates selbst nach der Meinung des Anklägers die angedeutete Zusammenstellung der Prämissen vornahm, aus der die Bindung des minder einsichtsvollen Vaters durch den Sohn gefolgert werden konnte, oder ob diese Zusammenstellung verschiedener von Sokrates gesondert geäusserter Gedanken lediglich der kombinierenden Thätigkeit des Anklägers entspringt. Jedenfalls wird in der dem Sokrates beigelegten Conclusio die Anwendung auf den Vater selbst vom Ankläger nicht direkt als sokratische Lehre

behauptet; er lässt sie nur als Konsequenz durchblicken. Sokrates mochte in folgender Weise argumentiert haben: Den überführten Wahnsinnigen zu binden, ist gesetzlich erlaubt, selbst wenn es der eigene Vater wäre. Nun ist aber der Unwissende speziell im Falle hinzutretender hartnäckiger Selbstverblendung (III. 9, 6) fast dem Wahnsinnigen gleichzuachten. Also muss es auch beim hartnäckig Unwissenden, um dem von ihm zu befürchtenden Schaden vorzubeugen, gestattet sein, ihn gebunden zu halten. Hier lag nun schon in der Ausdehnung der Befugnis auch auf den Vater im Falle des Wahnsinns indirekt die Ausdehnung auf den Vater auch für den von Sokrates dem Wahnsinn gleichgestellten Fall der extremen Unwissenheit. Doch wird nicht behauptet, dass Sokrates diese Ausdehnung auf den Vater ausdrücklich ausgesprochen habe. Vielmehr wird zur Begründung dieses gehässigsten Teiles der Anklage die offenbar mit dem vorstehenden Argument an sich ausser Zusammenhang stehende Angabe verwandt, Sokrates habe seinen Nachfolgern die Meinung beigebracht, sie seien einsichtsvoller als ihre Väter. Erst durch diese Hülfskonstruktion macht der Ankläger es wahrscheinlich, dass die Schüler die Anwendung der Befugnis des Einsichtsvolleren auch auf die Väter eintreten lassen würden (§ 49).

4. Auch hinsichtlich der übrigen Verwandten verleitete er seine Zöglinge zur Geringschätzung, indem er sagte, dass sie weder im Falle einer Krankheit, noch in dem eines Rechtshandels von Nutzen wären. Im ersteren Falle bedürfe es eines Arztes, im letzteren Jemandes, der sich auf den Rechtsbeistand verstände. Er lehrte ferner in Bezug auf die Freundschaft, dass das Wohlwollen von gar keinem Werte sei, wenn sich nicht damit auch die Fähigkeit zu nützlichen Diensten verbinde. Schätzenswert seien allein diejenigen, die das Geziemende wüssten und es lehren könnten. Indem er so den Jünglingen die Überzeugung beibrachte, dass er allein die höchste Einsicht und die grösste Befähigung, sie Anderen

mitzuteilen, besässe, brachte er seine Anhänger dahin, die Anderen im Vergleich zu ihm für nichts zu achten.

Dass Xenophon diese beiden Punkte einheitlich zusammenfasst, zeigt schon das Fehlen der vollen Formel ἔφη ὁ κατήγορος bei Einführung des zweiten, wofür nur ἔφη δὲ καί steht, ferner dass die auf beide gemeinsam bezügliche Entgegnung sich erst hinter dem zweiten findet.

5. Er bediente sich einer Auswahl anstössiger Stellen aus den angesehensten Dichtern als Zeugnissen, um seinen Anhängern schändliche und tyrannische Gesinnungen einzuflössen. So behauptete er auf Grund des hesiodeischen Verses:
Schande bringt dir kein Thun, Unthätigkeit nur bringt Schande,
der Dichter fordere auf, sich keines wenn auch ungerechten und schändlichen Thuns zu enthalten, wenn es nur Gewinn brächte. Ebenso legte er häufig die Schilderung der zurückhaltenden Thätigkeit des Odysseus bei der Flucht zu den Schiffen Jl. II. 188 f., der die Könige und Edlen mit sanften Worten ermahnt, die Geringen aber mit dem Scepter schlägt und mit Scheltworten traktiert, dahin aus, der Dichter heisse es gut, die Geringen und Armen zu schlagen (§ 56, 58). Es ist klar, dass sich die Schändlichkeit auf die erste, das Tyrannische auf die zweite der beiden Dichterstellen bezieht.

2. Xenophons Entgegnung auf den ersten Anklagegrund (I. 2, 10 f.).

Xenophon umgeht in seiner Antwort auf den ersten Anklagepunkt die Hauptsache, nämlich die durch Sokrates geübte Kritik der bestehenden Verfassung, völlig und wendet sich nur gegen den Nebenpunkt, dass dadurch den Jünglingen eine gewaltthätige Gesinnung eingeflösst worden sei. Er scheint also den Hauptpunkt stillschweigend einzuräumen oder doch ein näheres Eingehen auf denselben für nicht im Interesse seiner Apologie liegend zu halten. Aber auch auf jenen Nebenpunkt entgegnet er eigentümlicher Weise nicht durch Data

aus der Lehrthätigkeit des Sokrates, sondern durch Darlegung seiner eigenen Ansichten in Bezug auf diesen Punkt. Dies ist ja freilich auffällig, doch diese Ansichten kennzeichnen sich inhaltlich so bestimmt als echt sokratische, dass er es vielleicht für überflüssig hielt, auf diese Übereinstimmung noch besonders aufmerksam zu machen.

Wer selbst Einsicht besitzt und ausserdem die Fähigkeit zu besitzen glaubt, die Bürger von der Erspriesslichkeit des Erstrebten durch Belehrung zu überzeugen, der wird, so meint Xenophon, schon in richtiger Erwägung des eigenen Vorteils, nicht leicht in Versuchung kommen, Gewalt anzuwenden. Denn erstens entspringt aus Gewaltthat Feindschaft und Gefahr, während durch Überzeugung gefahrlos und sogar unter Erweckung freundschaftlicher Gesinnungen dieselben Wirkungen erzielt werden. Nur der einsichtslose Machthaber wird zur Gewaltthätigkeit geneigt sein. Zweitens bedarf es zur gewaltsamen Durchführung des Erstrebten zahlreicher Helfer, während es zur Überredung gar keiner Beihülfe bedarf. Drittens führt die Gewaltthat konsequenterweise zur Tötung; es ist aber vorteilhafter, Jemanden zum überzeugten Anhänger zu gewinnen, als ihn durch Gewaltthat zu vernichten.

Dass Sokrates nach der Auffassung Xenophons entschiedener Gegner des Systems der durch ehrgeizige Dilettanten verwalteten Ehrenämter war und dass sein ganzes Reformwerk auf der Idee der Herrschaft der durch Naturanlage dazu Prädestinierten und entsprechend Ausgebildeten beruhte, das hat Xenophon schon in der ursprünglichen Schutzschrift verschiedentlich durchblicken lassen. So z. B. in den Reden über ἀλαζόνεια I. 7; ferner im Gespräch mit Perikles III. 5; endlich auch IV. 1. Eine Verteidigung, die ihn zum unbedingten Verehrer der bestehenden Zustände zu stempeln versucht hätte, wäre aussichtslos und unwahr gewesen, wie sie auch den eigenen Überzeugungen Xenophons widersprochen hätte. Zu bedauern bleibt, dass er in Bezug auf diesen Punkt nicht

offen mit der Sprache herausrückte; wir würden dadurch mit einem Schlage ein volles Licht über den Gesamtstandpunkt des Sokrates, wie Xenophon ihn auffasste, erhalten haben.

Dass Xenophon aber auch die Ablehnung des gewaltsamen Vorgehens nur in seinem eigenen Namen rechtfertigt, ist schon auffälliger. Ein einleuchtender Grund dafür lässt sich nicht angeben, ausser dass ihm etwa eine entsprechende Äusserung des Sokrates nicht erinnerlich war. Inhaltlich entspricht seine Auslassung über diesen Punkt unzweifelhaft der Ansicht des Sokrates.

3. Entgegnung auf den zweiten Anklagepunkt I. 2. 13—48.

Xenophon will die beiden ehemaligen Anhänger des Sokrates in Bezug auf das Unheil, das sie etwa dem Staate zugefügt haben, nicht in Schutz nehmen; er will aber einen getreuen Bericht liefern, wie es sich mit ihrer Nachfolgerschaft bei Sokrates verhalten hat. Er schickt diesem thatsächlichen Bericht jedoch § 14 ff. zunächst folgende gewissermassen apriorische Wahrscheinlichkeitsargumentation voraus. Beide waren von Natur im höchsten Grade ehrgeizig; sie strebten nach einer allbeherrschenden Machtstellung und entsprechendem Ansehen. Andernteils kannten sie die Eigenheiten des Sokrates, seine staunenswerte Genügsamkeit in Bezug auf materielle Güter, seine Enthaltsamkeit in Bezug auf alle Sinnengenüsse, sowie ferner die Freiheit der ernsten Zurechtweisung, die er sich in seinen Unterredungen Keinem gegenüber verkümmern liess. Schon nach diesen beiden Voraussetzungen ist es Xenophon im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die beiden Jünglinge aus Verlangen nach der Aneignung der Lebensweise des Sokrates und der in ihm verkörperten Sophrosyne und nicht vielmehr in dem Gedanken, durch den Verkehr mit ihm vorzügliche Tüchtigkeit im Reden und Handeln (d. h., wie der Gebrauch der gleichen Formel IV. 2, 1 und 6 zeigt, eine staatsmännische Ausbildung im

gewöhnlichen Sinne) zu erlangen, seinen Umgang gesucht haben sollten. Er ist überzeugt, dass, wenn ihnen damals die Wahl gelassen worden wäre, entweder ihr ganzes Leben hindurch an der Lebensführung des Sokrates festzuhalten oder tot zu sein, sie den Tod vorgezogen haben würden (§ 14—16).

Xenophon bezeichnet hier den obwaltenden Gegensatz in einseitiger und unzureichender Weise, die in der That, wie man ja mehrfach in unserer Schrift cynisierende Neigungen gefunden hat, einen cynischen Geist atmet. Nach Xenophons eigener Darstellung, namentlich IV. 1, ging ja auch das eigene Absehen des Sokrates auf die Ausbildung höher begabter, zu einer herrschenden Stellung befähigter Jünglinge zu wahrhaften, im Sinne eines verbesserten Staatswesens zu wirken befähigten Staatslenkern. Als die wesentlichste Eigenschaft dazu erscheint die Sophrosyne, als die verschiedenen sittlichen Tugenden umfassende Willensrichtung, sowie ferner als Hülfsvermögen dazu die dialektische Fertigkeit und der Besitz der zu einem tüchtigen Wirken überhaupt erforderlichen Kenntnisse und Fertigkeiten. Hätte Xenophon hier diesen Reformgedanken des Sokrates in seiner Totalität als die eine Seite des Gegensatzes hingestellt, so würde sich als die andere ergeben haben das Streben nach Macht und Einfluss im gewöhnlichen Sinne unter den öffentlichen Zuständen, wie sie eben waren, ohne jede Beziehung auf eine ideale Reform, lediglich aus Ehrgeiz und Herrschsucht, wo also die höheren von Sokrates erstrebten Eigenschaften nicht erforderlich waren und nur die nach der gemeinen Vorstellung den Staatsmann ausmachenden Eigenschaften als erstrebenswert galten.

Statt aber den Gegensatz in dieser seiner ganzen Tiefe erscheinen zu lassen, stellt Xenophon hier Sokrates lediglich als praktisch-philosophisches Sektenhaupt, als Begründer einer Lebensform, eines βίος, hin, in dem Enthaltsamkeit und Genügsamkeit die hervorstechendsten Züge bilden, der Besitz

dieser Tugenden aber nicht nach ihrer Bedeutung für die Staatsleitung, sondern nur als individuelle Eigenschaft in Betracht kam. Er scheint sogar, wenn er hier von βίος καὶ σωφροσύνη in einem ἓν διὰ δυοῖν redet, die Sophrosyne ganz in dem engeren Sinne der Enthaltsamkeit zu fassen. Das erinnert eher an einen Antisthenes, als an Sokrates. Hier kommt, besonders wenn wir uns der später ausgebildeten Bedeutung von βίος im Sinne einer auf individuelle Glückseligkeit abzielenden Lebensführung erinnern, eine verengerte Auffassung des sokratischen Wirkens zum Ausdruck. In diesem Sinne redet auch schon Plato Republ. X. 3, 600 B von Pythagoras als dem Begründer eines βίος. Die Sache wird hier so hingestellt, als ob Sokrates nur darauf ausgegangen wäre, seine Nachfolger für eine bestimmte individuelle Lebensführung zu gewinnen. Dazu passt auch die letzte Bemerkung, dass die Beiden lieber hätten tot sein, als das ganze Leben hindurch die sokratische Lebensregel befolgen wollen. Um diesen Sachverhalt zu erklären, bedarf es aber nicht der Annahme, dass Xenophon persönliche Überzeugungen und Neigungen seinem Sokrates untergeschoben habe; es genügt dazu die Erinnerung, dass Xenophon absichtlich den politischen Hintergedanken des sokratischen Wirkens zurücktreten lässt.

Mit der Wendung, dass die Richtigkeit dieser apriorischen Annahme sich durch das Verhalten der Beiden als richtig erwiesen habe, geht sodann Xenophon zu der historischen Mitteilung über. Sobald sie ihren Mitschülern überlegen zu sein glaubten (nämlich in den von ihnen allein bei Sokrates gesuchten Befähigungen), seien sie sofort von Sokrates abgesprungen und hätten angefangen, sich mit Politik zu beschäftigen (§ 16).

Hier erhebt sich nun ein Vorwurf gegen das Verfahren des Sokrates seinen Zöglingen gegenüber. Wenn er dieselben eher zur Sophrosyne wirksam angeleitet hätte, ehe er ihnen die zur staatsmännischen Thätigkeit erforderlichen Hülfs-

kenntnisse und Fertigkeiten beibrachte, so wäre eine solche einseitige Ausnutzung seines Umganges unmöglich gewesen.

Hier treten nun zwei Züge hervor, in denen eine Spur des späteren Ursprungs unseres Abschnittes gefunden werden kann. Erstens wird für den Verkehr des Sokrates mit seinen Zöglingen ohne Umschweife der Ausdruck διδάσκειν gebraucht, während doch gerade in den ersten Paragraphen unseres Kapitels aufs Nachdrücklichste hervorgehoben wird, dass Sokrates selbst sich nicht für einen Lehrer der zur Kalokagathie gehörigen Eigenschaften, der Frömmigkeit, Gerechtigkeit u. s. w., ausgab (§ 3, vergl. § 2) und gleich darauf in dem besonderen Exkurs über die Unentgeltlichkeit (§ 6 ff.) nochmals sehr bestimmt versichert wird, Sokrates habe in Bezug auf eben dieselben Eigenschaften sich nie als Lehrer angeboten (ἐπηγγείλατο οὐδενὶ πώποτε τῶν τοιούτων οὐδέν § 8). Nun lässt ja freilich Xenophon I. 6, 14 Sokrates selbst von seiner Thätigkeit das Wort διδάσκω brauchen, doch stellt er sich da in Parallele mit anderen Lehrern, die „das zur Tugend Nützliche“, also die Hülfskenntnisse überliefern, während in unserer Stelle ausdrücklich die Sophrosyne zum Gegenstande der Lehrthätigkeit gemacht wird.

Die zweite Besonderheit besteht darin, dass IV. 3, 1 dem Sokrates gerade diejenige Vorsicht in der Reihenfolge seiner erzieherischen Einwirkungen beigelegt wird, die an unserer Stelle bei ihm vermisst wird, nämlich dass er vor den Hülfskenntnissen die Sophrosyne fest zu begründen bemüht war. Freilich schildert das vierte Buch das Verfahren des Sokrates in der gereiftesten Zeit seines Wirkens, während hier von einer weiter zurückliegenden Zeit die Rede ist, doch hätte Xenophon, wenn das Ganze in einem Zuge geschrieben wäre, entweder schon an unserer Stelle oder doch an der späteren auf den Zeitunterschied und die dadurch mutmasslich bedingte Differenz des Verfahrens hinweisen müssen, zumal er an unserer Stelle den Vorwurf für begründet erklärt, also sich auch hier des korrekten Verfahrens bewusst ist.

Er lässt also den Vorwurf als berechtigt gelten; Sokrates hatte einen Fehler gemacht. Doch wurde dieser Fehler durch zwei Umstände in seiner schädlichen Wirkung abgeschwächt. Erstens liess es, wie alle Lehrer einesteils durch Selbstdarstellung in ihrem eigenen Verhalten, andernteils durch eigentliche Lehre jederzeit bei ihren Schülern für das von ihnen vertretene Prinzip wirken, so auch Sokrates nie weder an der Selbstdarstellung als Muster der Kalokagathie, noch auch an den trefflichsten Lehrgesprächen über die Tugend und die anderen das menschliche Leben angehenden Dinge (im Gegensatz gegen die naturphilosophischen Fragen I. 1, 12 u. 16) fehlen. Zweitens aber verleugnete sich die Macht dieser beiden Mittel auch an jenen Beiden in der Zeit ihres Zusammenseins mit Sokrates nicht. Xenophon weiss, dass ihnen damals die Sophrosyne eigen war, und zwar nicht etwa aus Furcht vor Strafe oder Schlägen (wozu Sokrates ja gar nicht befugt war), sondern aus Überzeugung, dass dies Verhalten das beste sei. Es ist dies ein um so grösserer Triumph der sokratischen Erziehungskunst, als Beide von vornherein mit einseitiger Ausnutzungstendenz ihm nahegetreten waren und, wie § 39 wieder hervorgehoben wird, auf die Dauer das in ihrem ganzen Wesen begründete Missfallen gegen seine Richtung ein Wirksamwerden seines Einflusses vereitelte.

Gegen die Möglichkeit dieses bloss zeitweiligen Überwiegens des sokratischen Einflusses nun erhebt sich von philosophischer Seite ein Gegenargument, das Argument der Unverlierbarkeit der auf Erkenntnis begründeten Tugend. Was man einmal wirklich gelernt hat, kann man nicht wieder vergessen. Beruht die Tugend auf dem rein intellektualistischen Grunde der Erkenntnis und Überzeugung, so ist ein nachheriger Abfall nicht möglich. Somit kann wirkliche Sophrosyne bei jenen Beiden niemals vorhanden gewesen sein. Das Argument, das wohl hauptsächlich auf der Lehre des Antisthenes beruht, hat seine Berechtigung für die völlig deutliche, scharf ausge-

prägte, zu einem beständig gegenwärtigen Elemente des Geisteslebens gewcrdene und darum auch das Handeln dauernd als Norm bestimmende philosophische Erkenntnis und Überzeugung, der bei beständiger Verwendung als Norm der Lebensführung in der That die behauptete Unverlierbarkeit beigelegt werden kann.

Xenophon hätte seine Widerlegung auf den Unterschied zwischen der Erkenntnis und Überzeugung in diesem prägnanten philosophischen Sinne und im vagen populären Sinne des Alltagslebens stützen können. Er thut dies nicht, sondern argumentiert als Praktiker in deutlichem Gegensatz gegen die prinzipielle Auffassung der Philosophen lediglich unter Zugrundelegung des populären Begriffes vom Standpunkte der alltäglichen Erfahrung aus. Auf diesem erscheint einesteils nicht sowohl die Erkenntnis, als vielmehr die Übung des Richtigen als das Ausschlaggebende, andernteils bedarf auch die bei der Richtung des Handelns etwa in Betracht kommende Erkenntnis und Überzeugung, um nicht in Vergessenheit zu geraten, der beständigen Auffrischung durch Einübung.

Das erste dieser beiden Argumente verläuft dreiteilig. Es steht erstens mit den Bethätigungen der Seele ebenso, wie mit denen des Körpers; ohne beständige Übung tritt Unvermögen ein. Dies gilt auch für das Thun des Rechten. Dies beweist zweitens auch das Verfahren der Väter bei ihren zur Sophrosyne gelangten Söhnen. In der Überzeugung, dass der Umgang mit Guten eine beständige Übung in der Tugend bewirkt, der mit den Schlechten aber das Gegenteil, halten sie die Söhne vom Verkehr mit den Schlechten fern. Dies beweisen drittens auch zwei Dichterstellen, deren eine, aus Theognis entlehnt, die entgegengesetzte Wirkung des Verkehrs mit den Guten und Schlechten, die Schädlichkeit des Verkehrs mit den Letzteren, auch wenn schon eine gute Gesinnung vorhanden ist, bezeugt, während die zweite, einem uns unbekannten Dichter entlehnt, nur den erfahrungsmässigen Wandel der Gesinnung auch beim Guten betont.

Der zweite Punkt betrifft die Verlierbarkeit der vorhandenen Erkenntnis und Überzeugung direkt. Wie man auswendig gelernte Dichterstellen ohne Übung wieder vergisst, so geht es auch mit den Sätzen der Lehrer, wenn man sie ausser Acht lässt. Insbesondere entschwindet auf dem ethischen Gebiete mit den ermahnenden Worten auch der durch sie bewirkte Eindruck auf die Seele, aus dem das Streben nach Sophrosyne entsprang und damit schwindet die Sophrosyne selbst. Treten aber gar Einwirkungen auf, die der Sophrosyne positiv entgegenwirken, wie Trunksucht, Liebesleidenschaft, so wird das Vermögen, das Geziemende zu thun, noch weiter abgeschwächt. Der von der Liebesleidenschaft Ergriffene wird, wenn vorher sparsam, zum Verschwender und wenn er sein Gut aufgezehrt hat, verläugnet er auch die früheren Grundsätze der Gerechtigkeit und strebt nach schändlichem Gewinne. Alles zur Kalokagathie Gehörige bedarf der Übung, nicht zum Wenigsten die Sophrosyne, die also der Kalokagathie als ein Teil oder eine Spezies untergeordnet wird, ebenso wie der Sophrosyne unmittelbar vorher die Gerechtigkeit coordiniert wurde. Zur Begründung dieser Behauptung gibt Xenophon ein sehr primitives Stück Psychologie zum Besten. Im Körper wohnen ausser der Seele auch die Begierden, die jene verlocken, sich der Sophrosyne zu entschlagen und je eher je lieber ihnen und dem Körper zu Willen zu sein. Die Begierden, die sich in körperlichen Regungen manifestieren, sind ihm geradezu etwas Körperliches, dem Seelischen Entgegengesetztes. Ferner erscheint hier die Sophrosyne fast identisch mit der Enthaltsamkeit, wobei jedoch nicht vergessen werden darf, dass soeben auf den trübenden und unter Umständen auch zur Ungerechtigkeit verleitenden Einfluss der Leidenschaften hingewiesen worden ist. Jedenfalls ist seine Fassung des Begriffes sehr populär und wenig scharf.

Dies Raisonnement wird nun (§ 24 f.) auf den Fall des Kritias und Alcibiades angewandt. Hier kommt nebenher

noch ein besonderer Erklärungsgrund für ihr normales Verhalten während ihres Zusammenseins mit Sokrates zur Erwähnung. Während dieser Zeit hatten sie an dem mächtigen Vorbilde des Sokrates einen Halt gegen die unedlen Begierden. Der Verlauf nach der Lösung des Verhältnisses zu Sokrates wird für Beide gesondert betrachtet.

Bei Kritias wird dieser Verlauf in besonders unvollständiger und sprunghafter Weise dargestellt. Kein Wort von seinem Lebensalter bei der Trennung von Sokrates und seinem politischen Wirken bis zur Verbannung, die ins Jahr 411, also in eine Zeit fällt, da er bereits hoch in den Dreissigen war. Wollte man Xenophon beim Wort nehmen, so hätte erst der an die Verbannung sich anschliessende Aufenthalt in Thessalien und der dortige Verkehr mit ungesetzlich und ungerecht denkenden Menschen depravierend auf ihn gewirkt; er müsste also bis zum Eintreten dieser Verführung den sokratischen Prinzipien treu geblieben sein. Hier ist also eine grosse Unbestimmtheit der Aussage.

Genauer wird der Hergang bei Alcibiades geschildert. Wegen seiner Schönheit wurde er von den Frauen, wegen seines Einflusses von den Politikern verdorben; das Volk schätzte ihn hoch; leicht schwang er sich zu einer führenden Stellung auf. So ging es ihm, wie den Athleten, denen in den gymnischen Wettkämpfen die Überlegenheit leicht geworden ist. Wie diese die Übung unterlassen, so vernachlässigte er sich selbst.

Für Beide gleichmässig traf es zu, dass sie stolz waren auf ihre Geburt, aufgeblasen wegen ihres Reichtums, verwöhnt von Vielen. Und da sie zu allem diesem auch schon längere Zeit dem Einflusse des Sokrates entzogen waren, kann es nicht Wunder nehmen, dass sie übermütig wurden.

Hier folgt nun die Abwehr gegen die Anschuldigung, dass ihre Verderbtheit durch Sokrates verschuldet gewesen sei. Sokrates kommt das Verdienst zu, dass er im unver-

ständigsten und am Meisten zur Unenthaltsamkeit neigenden Lebensalter sie zur Sophrosyne gebracht hatte. Nun pflegt man doch in anderen Fällen den, der einen Menschen in günstigem Sinne beeinflusst hat, nicht für seine nachherige Depravation unter entgegengesetzt wirkenden Einflüssen verantwortlich zu machen. Dies geschieht nicht beim Flötenbläser oder Zitherspieler; jeder Vater wird den, durch dessen Einfluss sein Sohn zeitweilig mit Erfolg zur Sophrosyne angeleitet worden ist, wenn dieser Sohn nachher durch anderen Umgang schlecht wird, gerade um so höher schätzen; ja die selbst durch Sophrosyne ausgezeichneten Väter, die ihre Söhne selbst erzogen haben, macht Niemand für die nachherigen Fehltritte der Söhne verantwortlich. Die gleiche Gerechtigkeit der Beurteilung müsste doch auch Sokrates zu Gute kommen: nur die bei ihm selbst zu Tage tretende Schlechtigkeit könnte ihm zur Last gelegt werden, in Bezug auf den pädagogischen Einfluss nur die Gutheissung zu Tage tretender Verkehrtheiten der Zöglinge. Dass aber Sokrates vielmehr in solchen Fällen selbst auf die Gefahr eigener Unannehmlichkeiten hin mit der grössten Entschiedenheit rügend einschritt, beweist Xenophon durch folgenden, den Kritias betreffenden Vorgang.

Sokrates hatte in Erfahrung gebracht, dass Kritias in Euthydemos (über diesen Euthydemos ist sonst nichts bekannt; s. den Abschnitt über den Euthydemos des vierten Buches) verliebt war und ihn verführen wollte. Er machte ihm zunächst, anscheinend unter vier Augen, Vorstellungen; es sei eines Freien unwürdig und für einen καλὸς κἀγαθός unziemlich, den Geliebten, dem er überdies besonders achtungswert zu erscheinen wünsche, wie ein Bettler um ein Almosen anzuflehen und noch dazu um nichts Gutes. Erst als Kritias diesen Vorstellungen kein Gehör schenkte, sagt Sokrates in Gegenwart vieler Anderen und des Euthydemos selbst, Kritias scheine schweinische Anwandlungen zu haben, da er

begehre, sich an Euthydemos zu reiben, wie die Schweine an den Steinen.

Für diese scharfe und durch die Öffentlichkeit und die Gegenwart des Geliebten noch besonders demütigende Zurechtweisung gegenüber einem offenbar nicht mehr ganz jungen Anhänger vornehmsten Geschlechts hatte Sokrates noch lange nachher empfindlich zu büssen. Kritias hasste ihn von da an und fand noch lange Jahre nachher (um 405) als einer der dreissig Tyrannen Gelegenheit sich zu rächen. Er war zusammen mit Charikles mit der Gesetzgebung betraut. Er nahm daher mit einer bestimmten gegen Sokrates gerichteten Absicht unter diese Gesetze das Verbot auf, die Kunst des Redens zu lehren. Dass hier unter der Kunst des Redens nicht sowohl die Rhetorik im gewöhnlichen Sinne gemeint ist, als vielmehr die eristische Dialektik, die durch Kunstgriffe den Gegner in Verwirrung bringt, seine Sätze und Beweisgründe zu nichte macht und so auch eine bedenkliche Praxis der gerichtlichen Verteidigung anbahnt, beweist die Bemerkung, dass das Verbot gegen das von der Menge den Philosophen im Allgemeinen vorgeworfene Verfahren gerichtet gewesen sei. Dies kann aber wohl nur die den Gegner verwirrende und wehrlos machende Diakletik sein, für die Xenophon den Ausdruck ἐλέγχειν gebraucht (III. 8. 1) und deren Verwendung durch Sokrates bei bestimmten Anlässen ja Xenophon stets bezeugt und schildert (I. 4, 1; III. 8, 1, IV. 2). Xenophon behauptet nun hinsichtlich dieses Gesetzes, Kritias habe dadurch, weil er gegen Sokrates direkt nichts habe vorbringen können, ihn bei der Menge verdächtigen wollen, indem das Gesetz als gegen Sokrates persönlich gerichtet erschienen sei. Mit Recht behauptet Xenophon, dass von einer Unterweisung in der Eristik bei Sokrates nie die Rede gewesen sei. Es ist eben ein grosser Unterschied zwischen der eigenen gelegentlichen Verwendung eines Verfahrens und der methodischen Unterweisung Anderer darin.

Dass nun das Gesetz speziell gegen Sokrates gemünzt war, wurde, so meint Xenophon, offenbar, als die Tyrannen, durch die Freimütigkeit seiner Reden aufgebracht, es direkt gegen ihn in Anwendung brachten, d. h. seine Weise des Verkehrs mit jungen Leuten unter dasselbe subsumierten. Gegen die willkürlichen Hinrichtungen und den moralisch depravierenden Einfluss der Gewaltherrscher hatte nämlich Sokrates den Vergleich vom Rinderhirten gerichtet. Wer die Heerde dem Bestande nach verringert und der Qualität nach verschlechtert, ist ein schlechter Hirte. Jetzt wird Sokrates vorgeladen, aber nicht etwa wegen dieser Äusserungen zur Verantwortung gezogen, sondern auf Grund des Gesetzes ihm die Unterredung mit den Jünglingen untersagt. Hier hätte nun Sokrates geltend machen können, dass seine ethisch fördernden Unterredungen durchaus nicht unter das gegen Unterweisungen in der Rabulistik gerichtete Gesetz fielen und in der That scheint er nach der kurzen Darstellung des Vorfalls IV. 4, 3 sich schliesslich auf diesen Standpunkt gestellt zu haben. Er betrachtete nach dieser Stelle das gegen ihn gerichtete Verbot als ein ungesetzliches, ungesetzlich auch gegenüber dem von den Tyrannen selbst erlassenen Gesetze, das er als solches als zu Recht bestehend betrachtete, dessen Anwendung auf seinen Fall er aber nicht als berechtigt anerkennt und daher unbeachtet lässt.

An unserer Stelle wird nun sein sofortiges Verhalten bei jener Vorladung, nicht aber sein nachheriges dauerndes Verhalten gegenüber dem Verbote dargestellt. Er erkundigt sich in sarkastischer Weise nach der Tragweite des Gesetzes, dessen Anwendung auf seinen Fall ihm ja eine genaue Einsicht in den Sinn desselben notwendig mache. Er fragt zunächst, ob das Verbot der Redekunst gegen die Anleitung zum Reden des Richtigen oder gegen die zum Reden des nicht Richtigen gerichtet sei. Im ersteren Falle müsse man sich folgerichtiger Weise überhaupt des Redens des Richtigen enthalten, im

letzteren aber erscheine das Reden des Richtigen (also wohl folgerichtig auch die Anleitung dazu) als das zu Erstrebende. In dieser Frage liegt offenbar ein indirekter Protest gegen die Anwendung des Gesetzes, das als gegen die Anleitung zu trügerischen Kunstgriffen gerichtet, sein Verfahren nicht traf. Charikles aber geht auf die Distinction zwischen der Anleitung zu richtigem und unrichtigem Reden nicht ein, sondern verbietet ihm barsch und summarisch die Unterredungen mit Jünglingen überhaupt. Hier wird also die widerrechtliche Anwendung des Gesetzes ganz offenbar. Die Unterredungen des Sokrates werden implicite zu eristischen Anleitungen gestempelt; die ursprünglich im Gesetze liegende Einschränkung auf falsche Wortkünste (vermöge welcher Einschränkung ja eben Sokrates beim Volke als Rabulist in Misskredit gebracht werden sollte) wird willkürlich ausser Acht gelassen.

Trotzdem aber schreitet Sokrates nicht zum offenen Protest fort, sondern begnügt sich mit weiteren sarkastischen Fragen. Bis zu welchem Alter die Menschen als junge Leute zu betrachten seien? Bis zum vollendeten dreissigsten Jahre. Ob er sich bei einem unterhalb dieser Altersgrenze Befindlichen nicht nach dem Preise einer von ihm feilgehaltenen Ware erkundigen oder einem Solchen nicht auf die Frage nach der Wohnung Jemandes Bescheid erteilen dürfe? Hierauf erwidert Kritias, zu enthalten habe er sich seiner ewigen Exemplificationen auf Sattler, Zimmerleute und Schmiede, die ohnedies durch sein beständiges Immundeführen völlig abgenutzt seien. Also auch dessen, was sich daran anschliesst, des Gerechten und des Frommen und der verwandten Punkte? Sokrates deutet immer wieder darauf hin, dass seine Lehrthätigkeit in Wirklichkeit vom Sinne des Gesetzes nicht getroffen wird. Hier nun kommt aber der Unmut über die freie Kritik des Tyrannentums durch Sokrates, der bis dahin verschwiegene Anlass der ganzen Szene, bei Charikles zum Ausbruch. Auch der Rinderhirten habe er sich zu enthalten,

andernfalls möge er sich in Acht nehmen, dass nicht auch durch ihn der Bestand der Heerde vermindert werde.

Damit bricht unser Bericht ab, der ja nur den Zweck verfolgte, zu zeigen, dass Sokrates sich durch das gewissenhafte und furchtlose Vorgehen gegen die Ungehörigkeiten der Zöglinge sogar den grössten Unannehmlichkeiten und Gefahren aussetzte. Dass er, wie IV. 4, 3 berichtet wird, nun den Beschluss fasste, der nicht gerechtfertigten Anwendung des Gesetzes auf ihn nicht Folge zu leisten, widerspricht unserem Berichte nicht, sondern bildet nur eine Ergänzung desselben.

Xenophon nun kehrt nach dieser Abschweifung zu seinem Thema zurück (§ 39). Er betont aufs Neue, dass nicht innere Übereinstimmung mit seinen Prinzipien, sondern nur die ehrgeizige Absicht Beide zu Sokrates hingeführt habe und dass demgemäss ein eigentlicher dauernder erzieherischer Einfluss auf sie unmöglich gewesen sei. Zum Beweise für ihr beständiges Schielen nach der künftigen politischen Laufbahn schon zur Zeit ihrer Zöglingschaft bei Sokrates führt er ihre Sucht an, schon damals möglichst mit den Leitern des Staates sich in Unterredungen einzulassen, wofür ein ergötzliches Beispiel aus dem Leben des noch nicht zwanzigjährigen Alcibiades, also aus dem Ende der dreissiger Jahre des Jahrhunderts, nicht lange vor dem 429 erfolgten Tode des Perikles, beigebracht wird.

Perikles, damals Leiter des Staates, war zugleich Vormund des Alcibiades. Dieser verlangt von Perikles eine Definition, was ein Gesetz ist. Perikles, als praktischer Staatsmann ganz von den konkreten athenischen Verhältnissen ausgehend, gibt die Definition, ein Gesetz sei eine Bestimmung über das, was zu thun und zu lassen sei, die vom versammelten Volke nach geschehener Beratschlagung getroffen werde. Durch die Frage, wie es mit dem Zustandekommen der Gesetze in der Oligarchie sei, wird er sodann genötigt, diese Definition dahin zu erweitern, dass die Gesetze überall von

der jeweiligen Staatsgewalt erlassen werden. Dies trifft, wie er auf die weitere Frage des Alcibiades bestätigt, auch für die Tyrannis zu. Er wird nun genötigt, zuzugestehen, dass die nicht durch Üeberzeugung der Bürger, sondern durch blossen Zwang zu Stande gekommenen Bestimmungen nicht als Gesetze, sondern als Ungesetzlichkeit zu betrachten seien, und schränkt in diesem Sinne bereitwillig sein Zugeständnis zunächst hinsichtlich der Verfügungen eines Tyrannen ein. Dieselbe Einschränkung muss er aber dann auch hinsichtlich der Erlasse einer Oligarchie und schliesslich auch der demokratischen Volksbeschlüsse, sofern durch dieselben die begüterte Minderheit vergewaltigt wird, zugestehen. Indem nun Perikles hieran die gutmütig geringschätzige Bemerkung anschliesst, auch er sei in seinen jungen Jahren auf solche Spitzfindigkeiten sehr erpicht gewesen, zieht er sich von Seiten seines jugendlichen Gegners eine überaus boshafte Entgegnung zu. „Hätte ich dich doch damals kennen gelernt, als du dich selbst in diesen Dingen übertrafst“ (genauer: als deine Geschicklichkeit in solchen Dingen im Vergleich zur Gegenwart ihren Höhepunkt erreicht hatte)!

Dass Beider Verhältnis zu Sokrates sich löste, sobald sie glaubten, in politischer Befähigung eine gewisse Überlegenheit erlangt zu haben, dafür wird schliesslich ausser den schon angeführten Gründen auch noch der geltend gemacht, dass sie in diesem Übergangsstadium beim Zusammentreffen mit Sokrates auch noch direkte Zurechtweisungen wegen ihrer Fehler erfuhren. Nicht nach ihnen, so resümiert Xenophon schliesslich, darf die Wirkung des sokratischen Umganges beurteilt werden, sondern nur nach seinen ächten Anhängern (ὁμιλητής), einem Kriton, Chairephon, Xairekrates, Hermogenes, Simmias, Kebes, Phaidondas und Anderen, die nicht um geschickte Volks- und Gerichtsredner zu werden den Verkehr des Sokrates suchten, sondern um als wahre Edle (καλοὶ κἀγαθοί) sich zu ihrem Hauswesen, ihren Sklaven, ihren An-

gehörigen und Freunden, zum Staat und zu ihren Mitbürgern in das richtige Verhältnis setzen zu können (καλῶς χρῆσθαι). Von diesen hat Keiner weder in jüngeren noch in späteren Jahren je etwas Böses gethan oder ist auch nur dessen beschuldigt worden. Der etwas vage Ausdruck καλῶς χρῆσθαι bezeichnet, wie IV. 1, 2; IV. 6, 5 und 11, das geziemende, der sittlichen Forderung gemässe Verhalten auf dem betreffenden Gebiete. Hier, wo die Verhältnisse zu den Menschen dieses Gebiet bilden, ist es, wie schon der letzte Satz zeigt, unzweifelhaft eine Bezeichnung für die Gerechtigkeit als die Sophrosyne in Bezug auf die Menschen. Übrigens liegt in der Exemplification auf diese ganze Reihe dunkler Ehrenmänner, die zwar nie etwas Böses gethan, aber auch nie etwas hervorragend Heilsames geleistet haben, im Grunde etwas Wehmütiges. Der Gedanke des Sokrates, durch Gewinnung der Kapazitäten für seine Prinzipien einen idealen Zustand für das öffentliche Leben herbeizuführen, hat wohl nie wieder eine solche Chance der Verwirklichung gehabt, als zur Zeit, da zwei politische Talente ersten Ranges, ein Alcibiades und ein Kritias, in den Kreis seines Einflusses geraten waren. Unzweifelhaft hat Xenophon mit seiner Behauptung Recht, dass Sokrates sie nicht verdorben hat; er brauchte sich damit nicht so viele Mühe zu geben; die gegenteilige Behauptung ist ein einfaches post hoc, ergo propter hoc. Bestehen aber bleibt der Misserfolg der sokratischen Erziehungskunst an Beiden; sie wurden nicht die Verwirklicher seiner Gedanken in der Gesellschaft. Wehmütig ist aber auch das beredte Schweigen Xenophons in der Nichterwähnung aller der grossen Schüler, die zwar nicht als Staatsmänner auftraten, aber in der Welt des Gedankens eine nachwirkende Bedeutung erlangten, eines Plato, Antisthenes, Euklid und Aristipp. Auch sie sind über den sokratischen Gedankenkreis und über die von Sokrates empfangenen Anregungen hinausgeschritten und so kann sie Xenophon schon aus diesem

Grunde, ganz abgesehen von etwaigen bei ihm vorhandenen persönlichen Misstimmungen, als Mustersokratiker nicht nennen. Auch diese in einer anderen Richtung, als jene Beiden, hervorragenden Geister hat Sokrates zu halten nicht die Kraft gehabt.

Schliesslich noch eine Bemerkung über die anscheinenden Widersprüche in dem Bericht über das Verhältnis des Alcibiades und Kritias zu Sokrates. Dass der Bericht in Folge seiner Kürze, Unbestimmtheit und Unvollständigkeit leicht als ein sich selbst widersprechender erscheinen kann, ist zuzugeben. Die beiden Jünglinge erscheinen drei, viermal als berechnende Schlauköpfe, die Sokrates nur seine Diakletik ablernen wollen und sich dann widerwillig von ihm abwenden, Kritias sogar mit einem geheimen Groll im Herzen, der noch nach Decennien zu einem Handeln berechnender Bosheit gegen Sokrates führt. Xenophon muss selbst zugeben, dass es unklug war, ihnen die politisch auszunützenden Belehrungen zu Teil werden zu lassen, ehe ihre Charakterrichtung unzweifelhaft befestigt war. Andrerseits treibt er seinen apologetischen Eifer so weit, dass er Beiden zur Zeit ihres Zusammenseins mit Sokrates eine überzeugte Hinwendung zur Sophrosyne zuerkennt und philosophisch und historisch die Möglichkeit des Zurücksinkens von dieser erreichten Höhe nachweist (§ 18—25). Xenophon hat uns keinen Schlüssel zur unzweifelhaften Lösung dieses anscheinenden Widerspruches gegeben. Aber selbst wenn es ein wirklicher Widerspruch wäre, läge doch noch kein Grund zur Annahme einer fremden Einschiebung vor. Ein Fälscher hütet sich ebenso sehr, ja noch mehr als der im guten Glauben schreibende Autor vor Widersprüchen.

In Wirklichkeit aber liegt ein unzweifelhafter Selbstwiderspruch nicht vor. Ein zeitweiliges wirkliches Ergriffensein von der sittlichen Macht der Persönlichkeit des Sokrates trotz der ungünstigen Vorbedingungen ist bei der edel gearteten Natur der Beiden und der Empfänglichkeit des Jünglingsalters nicht

ausgeschlossen und wird hinsichtlich des Alcibiades auch von Plato im Gastmahl sogar als noch später nachwirkend vorausgesetzt. Authentische Daten über die innere Stellung und den Entwicklungsgang der Beiden liegen nicht vor. Übrigens könnte man, wenn sich Xenophon nicht soviel Mühe gäbe, die Möglichkeit eines späteren Abfalles begreiflich zu machen, aus dem Wortlaut der Stelle selbst (§ 18) sogar den Gedanken einer nur äusserlichen Accommodation aus Klugheitsgründen als die Meinung Xenophons herauslesen. Sie wandten sich der Sophrosyne zu, weil sie damals meinten, es sei das Beste (also vielleicht das Zweckmässigste), so zu verfahren, sagt Xenophon. Jedenfalls hat er selbst, wie die ganze Erörterung über den nachherigen Abfall zeigt, keine besonders hohe Meinung von der Tiefe ihrer damaligen Tugendhaftigkeit, so dass kein eigentlicher Widerspruch vorliegt, sondern nur die ausdrückliche Ausgleichung zwischen den verschiedenen Aussagen fehlt.

4. Entgegnung auf den dritten Anklagepunkt I. 2, 50.

Xenophon leugnet, dass Sokrates die Berechtigung den Unwissenden gebunden zu halten, behauptet habe. Sokrates hat sogar die absurde Konsequenz hervorgehoben, dass dann der einen Andern wegen Unwissenheit Bindende von Rechtswegen wieder von denjenigen gebunden werden dürfe, die wissen, was er selbst nicht weiss, was also offenbar zu einem progressus in infinitum der Bindeberechtigung führen würde.

Eben im Zusammenhange mit diesem Thema habe er häufig (wie wir ja III. 9, 6 ein Beispiel fanden) über den Unterschied zwischen Wahnsinn und Unwissenheit Untersuchungen angestellt. Die Notwendigkeit des Gebundenhaltens habe er ausdrücklich auf die Wahnsinnigen beschränkt; sie liege in deren eigenem Interesse (damit sie sich nicht Schaden thun), wie in dem ihrer Angehörigen. Für die in Bezug auf das Geziemende Unwissenden aber bestehe die Verpflichtung,

sich durch die Wissenden belehren zu lassen. Die Verteidigung behauptet also, Sokrates habe einen durchgreifenden Unterschied zwischen Unwissenheit und Wahnsinn angenommen. Damit fällt denn die vom Ankläger insinuierte Konsequenz weg, dass es dem durch die sokratische Belehrung wissend gewordenen Sohne gesetzlich gestattet sei, den unwissenden Vater zu binden.

Ob die Auslassungen des Sokrates über diesen Punkt ganz so harmlos lauteten, wie Xenophon es hier darstellt, ist doch zu bezweifeln. Dass Sokrates Wahnsinn und Unwissenheit in Vergleich stellte, bezeugt doch sogar unsere Stelle selbst. Nach III. 9, 6 aber erschien ihm die durch hartnäckige Verblendung über den eigenen Zustand verschärfte Unwissenheit fast dem Wahnsinn gleich. Diese hartnäckige Unwissenheit erscheint also Sokrates nach Xenophons eigenem Zeugnis als ein Übergangszustand zum Wahnsinn und es besteht überhaupt nach seinen Aussprüchen nicht der hier von Xenophon behauptete vollständige Gegensatz zwischen Wahnsinn und Unwissenheit. Doch bleibt immerhin auch nach III. 9, 8 ein gradueller Unterschied bestehen und so ist jedenfalls die Ausdehnung der Bindebefugnis auch auf den extrem Unwissenden, vollends wenn es der eigene Vater ist, auch wenn Xenophons apologetischer Eifer an unserer Stelle zu weit gegangen ist, als sokratische Lehre unerwiesen.

5. Entgegnung auf den vierten Anklagepunkt. I. 2, 53—55.

Hier räumt Xenophon hinsichtlich der Verwandten und Freunde unumwunden die behaupteten Gemütlosigkeiten in den Äusserungen des Sokrates ein. Wert hat nur, was zu etwas nützlich ist. Er hat dies Prinzip der Wertmessung, wenn auch nicht die Erlaubnis des Bindens, ausdrücklich sogar auf die Väter ausgedehnt. Ja er hat den Gedanken dieses Wertmassstabes auch noch durch andere, zum Teil ebenfalls das herkömmliche Pietätsgefühl verletzende, Beispiele erläutert.

Wenn im Tode die Seele, in der allein die Nutzen gewährende Einsicht ist, den Körper verlassen hat, so beseitigen wir den Körper so schnell als möglich, mag auch der Verstorbene uns noch so nahe gestanden haben. Ebenso entfernen wir von unserem eigenen lebendigen Leibe, obgleich wir uns selbst doch noch mehr lieben, als die Verwandten und Freunde, alles Nutzlose und Unbrauchbare, wie Nägel, Haare, Schwielen, oder lassen es durch Ärzte entfernen und setzen uns dabei noch Beschwerlichkeiten, Schmerzen und Unkosten aus. Ebenso verhält es sich mit dem Schleim.

Diese Beispiele der Beseitigung des Nutzlosen sollten aber, wie Xenophon weiter darlegt, nicht im wörtlichen Sinne auf die in Rede stehenden menschlichen Personen übertragen werden, so dass man etwa daraus folgern sollte, der altersschwach gewordene Vater dürfe lebendig begraben werden oder man solle gar sich selbst durch Beseitigung unbrauchbar gewordener Glieder verstümmeln. Sie sollten nur vergleichsweise zur Veranschaulichung dienen. Beim Menschen liege der Wert in der Einsicht; hier gelte das Prinzip: das Vernunftlose ist das Wertlose. Und ferner: Der Zweck derartiger Betrachtungen sei nicht Ertötung natürlicher Gefühlsregungen, sondern lediglich der gewesen, in paränetischem Sinne zum Streben nach möglichst hoher eigener Nutzbarkeit durch möglichst gesteigerte Einsicht anzufeuern. Wer von den Angehörigen geschätzt zu sein wünsche, solle sich dafür nicht auf das blosse verwandtschaftliche Gefühl verlassen, sondern versuchen, die Schätzung auch von Seiten der Angehörigen durch die Befähigung zu wertvollen Diensten zu erwerben.

So zerrinnt auch dieser Anklagepunkt, wie nach Xenophons Ansicht der vorige, völlig in Nichts, indem die betreffenden Ausführungen des Sokrates keineswegs stattgefunden haben, um die Bedeutung der verwandtschaftlichen und Freundschaftsbande herabzusetzen und zur Verachtung der Ange-

hörigen und Freunde zu verleiten, sondern um die Jünglinge zum Streben nach Fähigkeiten und Leistungen anzufeuern, durch die sie ihrerseits eine begründete Wertschätzung von Seiten der Andern finden könnten.

6. Entgegnung auf den fünften Anklagepunkt. I. 2, 57 u. 59—61.

Hier kommt zuerst die seltsame Anwendung in Betracht, die Sokrates von dem hesiodeischen Spruche zur Empfehlung der Arbeit gemacht haben sollte. Xenophon führt dem gegenüber aus, dass Sokrates vom allgemeinen Sprachgebrauche aus, der unter Arbeit etwas dem Arbeitenden Nützliches, überhaupt etwas Gutes verstehe, den Begriff der Arbeit auf die Ausführung von etwas Gutem (d. h. also doch wohl bei aller Vagheit des Sprachgebrauchs, von etwas Nützlichem, als heilsam Anerkannten) eingeschränkt, das nutzlose Spiel, und vollends gar das schlechte und schändliche Thun zur Unthätigkeit gerechnet habe. Für diesen Gedanken hätte sich Xenophon, wenn die Annahme richtig ist, dass wir hier einen Teil der zweiten Redaktion vor uns haben, auf die genau übereinstimmende Ausführung III. 9, 9 berufen können. Andernteils beweist die Ausführung des gleichen Gedankens III. 9, 9, dass wir es hier mit einer nachträglichen Ergänzung der Schrift zu thun haben. Denn wenn unser Paragraph schon dastand, hätte die Stelle III. 9, 9 wohl kaum geschrieben werden können. Es wird übrigens durch die Verteidigung des Xenophon erst verständlich, wie die Anschuldigung entstehen konnte. Aus dem vagen Begriffe des Guten, der fast ganz mit dem des individuell Nützlichen zusammenfällt, wurde durch eine geringe Modifikation das Gewinnbringende, zu dem sich dann der übertreibende Zusatz, dass dabei Ungerechtigkeit und Schimpflichkeit nicht in Betracht komme, leicht hinzufand. In der That kann aus dem individuell Nützlichen die moralische Restriktion nicht abgeleitet werden. Die Konsequenzmacherei, die in der Anklage hervor-

tritt, hat einen berechtigten Anhalt an dem hausbackenen Utilismus und dem vagen Gebrauch der Epitheta gut und schlecht bei Sokrates.

Bei der Iliasstelle, die als zweites Beispiel einer der Jugend schädlichen Verwendung von Dichterstellen angeführt wird, leugnet Xenophon geradezu, dass Sokrates den Dichter das zwiespältige Verfahren des Odysseus gegen die Edlen und gegen das Volk habe gutheissen lassen. Nicht als ihm bekanntes Faktum, sondern wegen der aus dieser Annahme entspringenden Absurdität, dass Sokrates, weil selbst von niederer Herkunft, dann sein eigenes Geschlagenwerden befürwortet habe, hält er die dem Sokrates zur Last gelegte Auslegung für unmöglich. Er habe durch die Dichterstelle nur den Gedanken veranschaulichen wollen, dass die weder durch Wort noch Werk Nützlichen, die weder dem Heere noch dem Staate, ja nicht einmal dem Demos selbst zu etwas dienen könnten, zumal wenn sie überdies auch noch frech und anmassend wären, auf jede Weise in ihre Schranken gewiesen werden müssten, auch wenn sie zu den Steinreichen gehörten. Mit anderen Worten: auch Sokrates erkannte einen Unterschied der Behandlungsweise als berechtigt an, aber die Aristokratie war ihm nicht die der Geburt, sondern die der Befähigung und Tüchtigkeit und die ihr gegenüberstehende niedere Masse ist ihm nach Xenophons Deutung nicht die der niedrig Geborenen, sondern die der untüchtigen und wertlosen, aber ehrgeizigen und anmassenden Führer der Demokratie.

Dafür, dass Sokrates ganz entgegen dem ihm schuldgegebenen falschen Aristokratismus vielmehr von volks- und menschenfreundlicher Gesinnung erfüllt war, verweist Xenophon auch hier noch auf die hohe Uneigennützigkeit, mit der er seine Fähigkeiten Einheimischen wie Auswärtigen unentgeltlich zur Verfügung stellte. Dass er nichts Wertloses darbot, dafür zeuge schon, dass es Schüler von ihm gebe, die kleine Teile seines geistigen Eigentums, die sie umsonst

empfangen, nur gegen hohes Honorar wieder mitteilten. Damit scheint vornehmlich Aristipp gemeint zu sein, möglicherweise auch Antisthenes. In Bezug auf Ersteren berichtet Diog. Laert. II. 65 nach guter Quelle, dass er zuerst von allen Sokratesschülern Honorar gefordert habe. Freilich auch, dass er Sokrates wiederholt erhebliche Beträge davon übersandt habe, die jedoch von diesem auf Grund der Stimme des Daimonion abgelehnt worden seien.

Nur noch lose hängt mit der Anklage zusammen die begeisterte Lobpreisung der Ehre, die durch diese uneigennützige Darbietung geistiger Gaben während seines ganzen Lebens auch nach auswärts dem gesamten Staate bereitet wurde, indem er die Zöglinge aus seinem Verkehre als bessere Menschen entliess. Das war ein höherer Ruhm für Athen, als der, den Lichas durch Bewirtung der zuströmenden Fremden am Feste der Gymnopädien seiner Vaterstadt Sparta bereitete, höher durch den höheren Wert der Leistung an sich, wie dadurch, dass sie nicht nur von Zeit zu Zeit eintrat, sondern ein ganzes Leben hindurch ohne Unterbrechung geübt wurde.

Halten wir diese Abschweifung der Schülerpietät Xenophons zu Gute, so hat er abgesehen von derselben durch Hervorhebung der scharfen Grenzlinie zwischen dem in der Homerstelle vorliegenden Gegensatz der Geburt und dem von Sokrates befürworteten der Befähigung und erworbenen Tüchtigkeit die Verteidigung wirksam geführt. In der That herrscht im Idealstaat des Sokrates nicht eine Geburtsaristokratie oder eine Plutokratie, sondern die wahre Aristokratie des Talents, der erworbenen Tüchtigkeit und des Gemeinsinns.

7. Der den neuen Anklagepunkten entsprechende Teil der positiven Rechtfertigung im Allgemeinen (II. 2–16)

Auf die Übereinstimmung der Anordnung dieses Abschnittes mit den vorstehend behandelten Anklagepunkten habe ich

schon in dem Aufsatz im Archiv für Gesch. der Phil. IV. 1 S. 48 ff. aufmerksam gemacht. Ich werde in den nachstehenden Abschnitten versuchen, diese Abhängigkeit von den neuen Anklagepunkten bis zur Evidenz zu beweisen.

Was zunächst die ersten dieser Anklagen, die Verleitung zur Verachtung der Verfassung und zur Gewaltthätigkeit betrifft, so kann nach der offenbaren Absichtlichkeit, mit der Xenophon in der Abwehr das Verhältnis zur Verfassung gar nicht berührte und sogar auch die Entgegnung hinsichtlich der Gewaltthätigkeit nur durch ein eigenes Raisonnement führte, ein nochmaliges Eingehen auf diesen Anklagepunkt nicht erwartet werden. Die Sache macht in der That den Eindruck, als ob Xenophon hier etwas zu verschweigen und zu verbergen hätte.

Die zweite Anklage führte als thatsächlichen Beweis, dass Sokrates die Jünglinge verderbe, den Alcibiades und Kritias an. Es liegt schon im Wesen dieses Singulären, historisch Thatsächlichen, dass hier die Trennung nach den beiden Gesichtspunkten nicht stattfinden kann. Ausserdem hat Xenophon auch thatsächlich an der früheren Stelle alles ihm zu Gebote stehende Material über diesen Punkt beigebracht.

Der dritte Vorwurf lautete auf Verleitung zur Verachtung und Verhöhnung der Väter. Wenn nun II. 2 sich die höchst eindringliche und wirksame Argumentation findet, nicht nur den Eltern im Allgemeinen sondern selbst einer Xanthippe als Mutter dankbare Pietät entgegen zu bringen, so wurde dadurch unzweifelhaft positiv gezeigt, wie ernst Sokrates es mit der Heiligkeit des Elternverhältnisses nahm. Nicht nur dem Vater, sondern auch der Mutter und dieser gegenüber selbst unter den erschwerendsten Umständen ist die kindliche Pietät zu wahren.

Der vierte Punkt betraf die Wertschätzung der Verwandten und Freunde. Angeblich sollte Sokrates gelehrt

haben, dass das Gefühlsmoment der Anhänglichkeit dabei ohne Wert sei und nur die Befähigung zu bestimmten Leistungen für die Schätzung in Betracht kommen könne. In der betreffenden Entgegnung in I. 2 hatte Xenophon nur die in der Anklage liegende Verdrehung richtig gestellt; an unserer Stelle aber finden wir zunächst Kap. 3 eine Ausführung, in der auf das *brüderliche Verhältnis rein als solches* der grösste Wert gelegt wird; ferner im Kap. 4—6 eine Anzahl von Erörterungen über die Freundschaft. In diesen Letzteren freilich tritt der Wert der rein gefühlsmässigen Anhänglichkeit weniger deutlich hervor.

Die *letzte Anklage* bezog sich auf die Verwendung von Dichterstellen zur angeblichen Empfehlung unmoralischer und verderblicher Grundsätze. Hier sollte er zuerst an das hesiodeische „Schande bringt dir kein Thun" die Deutung geknüpft haben, jedes dem Handelnden selbst Gewinn bringende Thun sei gerechtfertigt. Die Entgegnung hatte auch hier nur die wirkliche sokratische Deutung gegen die Verdrehung in Schutz genommen. An unserer Stelle aber werden Kap. 7—10 vier Fälle berichtet, in denen Sokrates, wenn auch nicht in allen mit gleicher Deutlichkeit, die *Berechtigung der erwerbenden Arbeit* gegenüber dem Vorurteil der sklavenhaltenden Gesellschaft Athens, das dieselbe für schimpflich und entwürdigend hielt, zur Geltung bringt. Das ist offenbar die positive Ergänzung zur Abwehr hinsichtlich seiner Auffassung und Verwendung des hesiodeischen Spruches, in der Sokrates sich weit über die Vorurteile seiner Zeit und seines Volkes erhebt. — In Beziehung auf die Iliasstelle findet sich hier keine Ausführung.

Auch die Stelle im Verlaufe der positiven Rechtfertigung, an der dieser Abschnitt eingefügt ist, entspricht genau der Stelle der Abwehr, an der die neuen Anklagepunkte eingeschoben waren. Die ursprüngliche Gliederung beider Abschnitte beruhte auf den beiden Hauptpunkten der gerichtlichen An-

klage, Religionsneuerung und Jugendverderb, wozu in der positiven Rechtfertigung die Subdivision: heilsamer Einfluss seines Thuns (I. 3) und seiner Argumentationen hinzukam. Dem ersten Punkte war in der Abwehr I. 1, in der Rechtfertigung auf Grund seiner Lehrreden I. 4 gewidmet, dem zweiten war in der Abwehr zunächst der Hinweis auf die enthaltsame und bedürfnislose Lebensführung des Sokrates I. 2, 1—8 entgegengestellt worden, welchem Abschnitt in der Rechtfertigung durch die Lehrreden die Kapitel I. 5 und 6, II. 1 entsprechen. An die Abwehr in Bezug auf Jugendverderb I. 2, 1—8 schliesst sich die neue Verteidigung an; ebenso folgt auf den entsprechenden Punkt der positiven Rechtfertigung I. 5 und 6, II. 1 das Material der positiven Rechtfertigung gegenüber den neuen Anklagepunkten.

Es ist schwer, solchen Daten gegenüber nicht an bewusste Absichtlichkeit zu glauben. Den vollen Beweis hat die genaue Inhaltsangabe der einzelnen Abschnitte zu liefern.

8. Die Pflichten gegen die Mutter. (II. 2)

Sokrates hatte wahrgenommen, dass sein ältester Sohn Lamprokles, der mehrfach (§ 1, § 7) als νεανίσκος bezeichnet wird und den wir uns auch nach der vorkommenden rückhaltlosen Behandlung des Geschlechtlichen als mindestens 14- bis 15jährig zu denken haben, einen Groll gegen seine Mutter gefasst hatte.

Lamprokles liefert auf die Frage des Sokrates sofort eine korrekte Definition der Undankbarkeit; er gesteht zu, dass die Undankbaren unter die Ungerechten zu subsumieren sind und ist sogar darüber im Klaren, dass die Undankbarkeit nicht zu denjenigen Arten von Ungerechtigkeit gehört, die nur Befreundeten gegenüber als solche zu gelten haben, im Kriege aber gerecht sind, wie beispielsweise die Versetzung in den Zustand der Sklaverei, dass vielmehr, wer die, sei es von Befreundeten, sei es vom Landesfeind empfangene Wohlthat

nicht zu vergelten bemüht ist, ein Ungerechter ist. Auch das ist ihm sofort einleuchtend, dass die Ungerechtigkeit des Undanks in demselben Masse grösser wird, in dem die Grösse der empfangenen Wohlthat steigt.

Sokrates tritt nun den wohlgeordneten Beweis an, dass die Eltern die grössten Wohlthäter des Menschen sind, wobei besonders das Wirken der Mutter hervorgehoben wird (§ 3 bis 6). Den Eltern verdankt der Mensch das grösste Gut, das er besitzt, das Leben. Die Welt ist voll von Herrlichem und von Gütern, die die Götter den Menschen verleihen; der Notwendigkeit aus dem Leben zu scheiden sucht Jeder mehr als allem Anderen zu entgehen; als die schwerste Strafe für die schlimmsten Ungerechtigkeiten verhängen die Staaten den Verlust des Lebens. Es darf ferner gegen diese Wohlthat nicht eingewandt werden, dass die Zeugung nur der Befriedigung eines sinnlichen Bedürfnisses diene. Dazu bietet sich überall auf den Strassen, wie in den Häusern vollauf Gelegenheit. Sorgfältig wählen wir die Frauen aus, deren Eigenschaften eine möglichst tüchtige Nachkommenschaft gewährleisten und diese allein ist der Zweck der geschlechtlichen Gemeinschaft in der Ehe.

Schon vor der Geburt beginnen die Wohlthaten der Eltern. Der Mann ernährt die Frau, der er Kinder zu verdanken wünscht und beschafft für die zu erwartenden Kinder im Voraus so reichlich als möglich Alles, was ihnen für das Leben erspriesslich ist. Die Frau trägt unter Beschwerden und Gefahr für das eigene Leben die empfangene Bürde, ernährt sie mit der Speise, die sie selbst zu sich nimmt, bringt unter vielen Schmerzen das Kind zur Welt, nährt und pflegt es, und das Alles, ohne dass sie von dem Kinde vorher etwas Gutes empfangen hätte oder dass dies sich der Wohlthat und des Wohlthäters bewusst werden oder auch nur seine Bedürfnisse kundgeben könnte. Die Mutter muss selbst zu erraten suchen, was dem Kinde nützlich und angenehm ist;

sie nährt es lange Zeit hindurch bei Tag und bei Nacht unter Beschwerden, ohne zu wissen, welchen Dank sie dafür ernten wird. Sobald ferner die Kinder zum Lernen befähigt sind, lehren die Eltern selbst sie, was sie zum Leben Dienliches selbst zu lehren vermögend sind, wofern sie aber andere Lehrer für geeigneter halten, schicken sie sie zu diesen, ohne die Kosten zu scheuen und sorgen auf jede Weise dafür, dass ihre Kinder so tüchtig als möglich werden.

Hier nun erhebt Lamprokles den Einwand, dass die Übellaunigkeit seiner Mutter nicht zu ertragen sei, auch selbst wenn sie noch vielmal mehr als das Aufgezählte an ihm gethan hätte. Es entspinnt sich ein lebhafter Dialog (§ 7—10), in dem Sokrates allerlei Milderungsgründe vorbringt, der Sohn aber in immer neuen Wendungen die Unerträglichkeit des Verhaltens der Mutter bekräftigt. Ihre Wut ist schwerer zu ertragen, als die eines Tieres, denn wenn sie auch nicht beisst oder tritt, wie ein wütender Hund oder Hengst, so sind doch ihre Reden derart, dass man sie um den Preis des Lebens selbst nicht anhören kann. Auch den Ärger, den er der Mutter von Kind an durch Übellaunigkeit bei Tag und Nacht bereitet hat, den Kummer und die Sorge, wenn er krank war, will er nicht als Äquivalent gelten lassen, denn nie hat er gegen sie etwas gesagt oder gethan, was ihrer Ehre zu nahe getreten wäre. Sokrates vergleicht nun ihr Gebahren mit dem der Schauspieler in den Tragödien, die auch gegen einander die schlimmsten Beleidigungen ausstossen, dies aber sich gegenseitig nicht im Geringsten übel nehmen, weil sie wissen, dass es gar nicht so gemeint ist. Auch die Mutter meine bei den Ausbrüchen ihrer Heftigkeit durchaus nichts Schlimmes, ja sie hege dabei ein Wohlwollen gegen ihn, wie gegen sonst Niemand. Ob er wirklich glaube, die Mutter meine es böse mit ihm? Sie will sein Bestes; wenn er krank ist, sorgt sie für Herstellung seiner Gesundheit, überhaupt in allen Stücken, dass ihm nichts fehlt;

durch Gebete und Gelübde empfiehlt sie ihn der Gnade der Götter.

Diese letzten Gedanken haben auf Lamprokles einigen Eindruck gemacht, und Sokrates kann nun noch einige positive Argumente für die Notwendigkeit des geduldigen und verträglichen Zusammenlebens mit der Mutter anbringen (§ 11—14).

Erstens: Man kann in der Welt nicht leben, ohne dass man in allen möglichen Verhältnissen den Anderen, deren Wohlwollen, Teilnahme und Dienste man nicht entbehren kann, zu Gefallen zu sein und in sie sich zu fügen bemüht ist. So dem Befehlshaber im Felde, dem Nachbarn, von dem wir kleine Gefälligkeiten, nachbarliche Teilnahme an unserem Glück und Hülfe bei Unfällen erwarten, dem Reise- und Schiffsgefährten, jedem Beliebigen, mit dem man zusammenstösst. In keinem dieser Fälle ist es gleichgültig, ob der Andere uns wohl- oder übelgesinnt sei. Ist man aber bestrebt, mit Rücksicht auf das eigene Wohl diesen an sich gleichgültigen Menschen sich angenehm zu machen, so gebietet die Klugheit erst recht, zur Mutter, bei der von Haus aus die allergrösste Liebe zum Kinde vorhanden ist, das Verhältnis des Wohlwollens aufrecht zu erhalten. Hier wird gerade auf die natürliche Liebe, die nach dem folgenden Anklagepunkte Sokrates ausdrücklich für wertlos erklärt haben sollte, und zwar vom Gesichtspunkte der reinen Klugheit und egoistischen Berechnung aus, das grösste Gewicht gelegt.

Zweitens: Der Staat schreitet gegen Undank Fernerstehenden gegenüber nicht ein, den die Eltern Vernachlässigenden aber zieht er zur Verantwortung und erklärt ihn für untauglich zur Bekleidung der Archontenwürde, weil ein solcher weder im Namen des Staates der Gottheit wohlgefällige Opfer verrichten, noch irgend sonst etwas richtig und nach Gebühr ausführen könne. Sogar die vernachlässigte

Pflege der Gräber der Eltern fällt bei der Prüfung für die Archontenwürde ins Gewicht.

Drittens: Auch die Götter werden, wenn sie ihn im Falle der Mutter undankbar sehen, nicht geneigt sein, ihre Wohlthaten an ihn zu verschwenden. Wenn er klug sei, werde er für die Missachtung der Mutter die Verzeihung der Götter erflehen. Vor den Menschen aber möge er solchen Fehler aufs Sorgfältigste verbergen, da auch diese ihm sonst keine Dienste zu leisten geneigt sind und er als Undankbarer überhaupt freundlos und einsam dastehen wird.

In diesem Abschnitte werden also lauter Argumente für die Dankbarkeit gegen die Eltern und insbesondere gegen die Mutter geltend gemacht.

9. Empfehlung der brüderlichen Eintracht. II. 3.

Die beiden Brüder Chairephon und Chairekrates leben in Zwietracht. Chairephon, nach § 15 der Ältere, wird in den Wolken mehrfach (V. 103 und 823) als ebenbürtiger Genosse des Sokrates genannt; die platonische Apologie p. 21, A bezeichnet ihn bei Gelegenheit des durch ihn veranlassten delphischen Orakels über Sokrates als ungestümen Temperaments; nach derselben Stelle gehörte er zu den unter Thrasybul zurückgekehrten Herstellern der Demokratie, war aber zur Zeit des Prozesses des Sokrates bereits gestorben, so dass für die Thatsächlichkeit der Orakelerteilung sein Bruder als Zeuge angerufen wird. In der Aufzählung der Mustersokratiker I. 2, 48 kommen Beide vor. Im Scholion zu Apologie 20 A wird eine ganze Blütenlese von Schmähungen der Komiker gegen ihn zusammengestellt. Dass es sich bei der Entzweiung um Mein und Dein handelte, scheint aus mehreren Wendungen des Gesprächs hervorzugehen. Der Umstimmungsversuch des Sokrates richtet sich an Chairekrates, den Jüngeren der beiden. Die Anordnung dieses Gesprächs ist in ganz ähnlicher Weise dreiteilig, wie die des vorigen. Im ersten Abschnitt (§ 1—4)

führt Sokrates zusammenhängend die allgemeinen Gründe für den Wert der brüderlichen Eintracht auf; im zweiten (§ 5—17) werden die von Chairekrates erhobenen Schwierigkeiten des vorliegenden Falles entkräftet; im dritten (§ 18 f.) bringt Sokrates für das allgemeine Thema noch einige weitere Gründe bei.

I. Es ist irrig, Hab und Gut für wertvoller zu halten als einen Bruder. Jenes ist verstandlos, dieser hat Verstand, jenes bedarf der Mühwaltung, dieser ist zur Mühwaltung befähigt, jenes existiert als Vielheit (ist also teilbar und nach geschehener Teilung noch vorhanden), dieser ist nur einer. Noch verwunderlicher ist es, das Vorhandensein von Brüdern für eine Benachteiligung zu halten, weil das Gut des Bruders dem eigenen Besitz entgeht. Folgerichtig müsste man dann auch das Vorhandensein der Mitbürger für eine Benachteiligung halten. In diesem Falle freilich ist man einsichtig genug, zu erkennen, dass es vorteilhafter ist, in Gemeinschaft Vieler mässigen, aber g e s i c h e r t e n Besitz zu haben, als im Besitz aller Habe der Bürger einsam ein gefährdetes Dasein zu führen. Im Falle der Brüder aber will man dies nicht einsehen. Ferner wird irrtümlicherweise der Wert eines Bruders als Mitarbeiter, Helfer und Freund verkannt. Man schafft sich Sklaven an und sucht sich ohne an die Brüder zu denken Freunde zu erwerben und doch finden sich bei den Brüdern in der Gemeinschaft des Blutes und der Erziehung weit günstigere Vorbedingungen für ein Freundschaftsverhältnis, als in der blossen Mitbürgerschaft. Findet sich doch selbst bei den Tieren eine Anhänglichkeit an die mit ihnen Aufgewachsenen. Endlich wird der Bruderlose weniger respektiert und ist eher Feindseligkeiten ausgesetzt, als wer Brüder hat.

II. Jetzt beginnen die Einwände des Chairekrates. Wäre das Trennende etwas Geringfügiges, so würde man Nachsicht üben, da in der That ein Bruder im normalen Verhältnis ein Gut ist. Wenn aber zum Normalen Alles fehlt und von Allem

das Entgegengesetzte vorhanden ist, wäre der Versuch der Herstellung ein aussichtsloses Beginnen. Auf die Entgegnung des Sokrates, dass doch Chairephon bei Anderen beliebt sei, findet Jener gerade darin einen besonderen Grund des Missmutes; denn ihm gegenüber zeigt er sich stets in Wort und That so, dass seine Anwesenheit ihm Schaden statt Gewinn bringt. Sokrates stellt nun die Vermutung auf, dass dieser Schade vielleicht darauf beruhe, dass er selbst nicht mit dem Bruder umzugehen wisse. Man habe in solchem Falle ebenso gewiss Schaden, wie wenn man mit Pferden umgehe, ohne es zu verstehen. Chairekrates nimmt diese Befähigung für sich entschieden in Anspruch. Er wisse sehr wohl freundliches Wort und freundliche That zu erwidern. Dem freilich freundliche Worte und Thaten zu gönnen, der in Wort und That nur darauf ausgehe, ihn zu kränken, das sei er ausser Stande und werde es auch nicht einmal versuchen. Sokrates veranschaulicht die Verkehrtheit dieses Verfahrens durch den Vergleich mit dem Hirtenhunde, der den ihm unbekannten Herrn der Heerde zornig anfährt. Dieser wird seinem Hunde gegenüber den ersten Schritt des Entgegenkommens thun. Wie viel mehr wäre das am Platze gegenüber einem Bruder, den er doch selbst bei richtigem Verhältnis für ein grosses Gut erkläre. Chairekrates befürchtet, einem Chairephon gegenüber nicht die erforderliche Geschicklichkeit zur Herstellung des richtigen Verhältnisses zu besitzen und bittet Sokrates, ihm den ihm selbst unbewusst gebliebenen Liebeszauber, den er etwa an ihm wahrgenommen hätte, doch mitzuteilen.

Sokrates: Dieser Liebeszauber ist von sehr einfacher Natur; er hat ihn ohne sein Vorwissen längst besessen (§ 14); er besteht, wie in allen ähnlichen Verhältnissen, im Ergreifen der Initiative. Wer von Anderen eingeladen sein will, muss sie zuerst einladen; wer wünscht, dass der Freund während seiner Abwesenheit für ihn zum Rechten sehe, muss diess für ihn zuerst thun; ebenso, wer gastfreundlich aufgenommen

sein will. Solche Initiative ist nicht schimpflich; wer dem Landesfeinde mit Schädigung und dem Freunde mit Wohlthat zuvorkommt, erntet überall das höchste Lob. Ein Lob ist es also auch, wenn Sokrates ihn zum Vorangehen in dieser Sache für geeigneter hält als seinen Bruder.

Chairekrates hält dies für eine unzutreffende und der Einsicht des Sokrates nicht gemässe Auffassung, da man allgemein bei Wort und That den Älteren vorangehen lasse. Sokrates: Aber der Jüngere weicht doch dem Älteren aus, räumt ihm den Platz, lässt ihm das Wort. Ähnlich wie I. 4, 17 schliesst sich hier mit der bittenden Anrede ὠγαθέ die Aufforderung zum Handeln an. Chairephon ist ehrliebend und anständig (ἐλευθέριος); die Schlechten gewinnt man nur durch Geschenke, die καλοὶ κἀγαθοί durch freundschaftliche Behandlung.

Das letzte Bedenken des Chairekrates setzt den Fall der Vergeblichkeit seiner entgegenkommenden Schritte. Dabei ist aber, führt Sokrates aus, durchaus kein Risiko, als dass er sich dann als der Rechtschaffene und brüderlich Gesinnte erwiesen hat, während Jener dann als schlecht und der Wohlthat unwürdig dasteht. Aber Sokrates weiss, dass Chairephon, wenn er merkt, dass er zum Wettstreit der brüderlichen Liebe herausgefordert wird, mit dem grössten Ehrgeiz nach dem Siege streben wird.

III. Die wieder ins Allgemeine einlenkende Schlussbetrachtung vergleicht den Bruderzwist mit dem Fall, wenn die beiden Hände oder Füsse oder die Augen und andere doppelt vorhandenen Organe statt zusammenzuwirken sich gegenseitig hindern wollten. Wie diese Organe sind auch die Brüder durch göttliche Fügung zu gegenseitiger Hülfe bestimmt und in viel weiterem Umkreis, als diese in ihrer Wirksamkeit in einen engen Bereich gebannten Körperteile, ja bei völliger räumlicher Trennung können befreundete Brüder hülfreich für einander wirken.

Es ist offenbar, wie auch hier nicht erworbene Fertigkeiten, sondern das Naturverhältnis selbst zur Grundlage der Schätzung gemacht wird und so Sokrates nicht nur gegen die gehässige Auslegung seiner Ausführungen verteidigt wird, wie I. 2, 52 geschah, sondern auch positive Beweise für seine Schätzung der Bande des Blutes beigebracht werden.

10. Drei Gespräche über die Freundschaft. II. 4—6.

Wie bei der Verwandtschaft, so tadelte auch bei der Freundschaft der Ankläger an Sokrates, dass er das Grundelement des Verhältnisses, das gemütliche Band, für unwichtig erkläre gegenüber den zu nützlichen Dienstleistungen befähigenden Eigenschaften und dadurch das Grundwesen dieser Verhältnisse der Geringschätzung seiner Zöglinge preisgebe.

Schon bei der Verhandlung über die Bruderliebe hat Xenophon die der utilitarischen Berechnung entgegengesetzte gemütliche Auffassung wenigstens nicht ausschliesslich hervortreten lassen. Mehr noch scheint bei diesen Gesprächen über die Freundschaft der ursprüngliche Gesichtspunkt bei Xenophon in Vergessenheit geraten zu sein. In allen drei Kapiteln tritt mehr der Wert der von den Freunden zu leistenden Dienste, als der der gemütlichen Anhänglichkeit in den Vordergrund. Xenophon hat hier den entscheidenden Punkt des Problems mehr aus den Augen verloren und glaubt schon seiner Rechtfertigungstendenz vollkommen genügt zu haben, wenn er zeigt, welchen Wert und welche Wichtigkeit Sokrates überhaupt der Freundschaft beilegte. Seine Rechtfertigung tritt so der Anklage nur in dem unbestimmteren Sinne entgegen, als ob er die Freundschaft bei seinen Gefährten überhaupt in Misskredit gebracht habe, in diesem aber auch mit dem vollständigsten Erfolge.

Im vierten Kapitel wird der Gedanke ausgeführt, dass ein wahrer Freund das wertvollste aller Güter sei. Die Menschen pflegen sich zwar mit dem Munde zu diesem Satze zu bekennen,

in ihren Handlungen aber verleugnen sie ihn. Sie bemühen sich um Alles eher, als um den Besitz eines Freundes. Häuser, Äcker, Sklaven, Heerden, Geräte suchen sie mit dem grössten Eifer zu erwerben und zu erhalten; bei den Freunden ist in beiden Beziehungen dieser Eifer nicht wahrzunehmen. Erkrankt ein Sklave, so wird Arzt und alles zur Gesundheit Dienende beschafft; stirbt er, so betrachtet man dies als einen erheblichen Verlust; beim erkrankten Freunde hält man solche Massregeln nicht für erforderlich und durch seinen Tod fühlt man sich nicht geschädigt. Jeder sonstige Besitz wird der sorgfältigsten Fürsorge unterworfen, beim Freunde hält man dies für überflüssig. Auch der Reichste vermag bei all seinen sonstigen Besitztümern die oft grosse Zahl genau anzugeben, die doch niedrigere Zahl der Freunde kennt er nicht und wenn er sie aufzählen soll, so ist er ungewiss und korrigiert sich selbst in der Aufzählung.

Und doch ist es buchstäblich wahr, dass ein tüchtiger Freund allen anderen Besitztümern an Wert weit überlegen ist. Er ist ein nicht nur nach einer Richtung nützliches, sondern ein universell nützliches Besitztum. Er tritt bei jedem Bedarfe des Freundes in privaten und öffentlichen Angelegenheiten ein. Soll Jemandem geholfen werden, so legt er mit Hand an; bei drohender Gefahr ist er zur Stelle, mag es sich um materielle Hülfe, oder um ein Handeln oder ein Zureden oder um gewaltthätiges Vorgehen handeln; bei freudigen Anlässen schafft er durch seinen Anteil die meiste Freude, im Unglücke den grössten Trost. Er ist dem Freunde Hand und Auge, Ohr und Fuss, Alles in Einem; ja oft genug leistet er die Dienste dieser Organe dem Freunde besser, als dieser sie für sich selbst wahrnehmen könnte. Er ist mit einem Worte ein Besitztum von ganz universellem Ertrage.

Wir sehen, dass in dem sokratischen Freundesideal auch der Zug der gemütlichen Teilnahme an Freud und Leid nicht fehlt und dass das Wohlthuende dieser Teilnahme vollständig

gewürdigt wird. Es wird aber diesem Zuge neben den anderen, auf gewissen Befähigungen beruhenden Leistungen des Freundes keine besondere Betonung zu Teil. Man sieht, dass der leitende Gesichtspunkt für die Mitteilung dieser Rede nur die warme Wertschätzung der Freundschaft durch Sokrates überhaupt ist.

Auch in dem kurzen Gespräche des fünften Kapitels ist die Anwendung des Nützlichkeitsbegriffes auf die Freundschaft das Leitende; nur soll Jeder sich selbst darauf hin prüfen, welchen Wert er als Freund beanspruchen kann. Den Anlass bildet die Aufgebung eines Freundes durch einen der ständigen Genossen in Folge der Verarmung desselben. Nach der Richtung der Erörterung darf hier nicht an das charakterlose Preisgeben des Verarmten durch den blossen Schmarotzer gedacht werden. Der Aufgegebene mag dem Aufgebenden in der günstigen Beleuchtung des Wohlstandes bedeutender und wertvoller vorgekommen sein, als er sich ohne diesen äusseren Schimmer herausstellt. Auffällig ist, dass die Gegenwart des den Freund Verleugnenden bei der Unterredung hervorgehoben wird, da es sich durchaus nicht um eine Zurechtweisung für diesen handelt. Eher hätte die Anwesenheit des Preisgegebenen einen Sinn. Dass das Wort an Antisthenes gerichtet wird, muss nach Analogie von II. 1, wo auch die einem Anderen geltende Zurechtweisung an Aristipp als Gesinnungsverwandten des zu Rügenden gerichtet wird, so beurteilt werden, dass auch Antisthenes, bei dem ja auch der verklärende Schimmer des Wohlstandes fehlt, die Mahnung gebrauchen kann.

Sokrates fragt also, ob es nicht für Freunde gerade so, wie für Sklaven, gewisse Wertsätze gebe. Von den Sklaven ist der Eine zwei Minen (Mine der sechzigste Teil des Talentes = 75 Mark), ein anderer eine halbe Mine, ein anderer fünf, ein anderer zehn Minen wert, Nikias soll sogar einen Aufseher für die Silberbergwerke für ein Talent (also für 4500 Mark) gekauft haben. Antisthenes tritt der Übertragung dieser Wert-

skala auf die Freunde vollständig bei. Die Freundschaft des Einen ist ihm mehr als zwei Minen, die des Andern keine halbe Mine wert; für einen Anderen würde er auch zehn Minen geben, wieder bei einem Anderen würde er um diese Freundschaft alle Habe und alle Mühe aufwenden. Hier liegt wohl eine Anspielung auf die hohe Verehrung des Antisthenes für Sokrates vor.

Verhält sich dies wirklich so, meint nun Sokrates, so wäre es richtig, dass man sich selbst prüfte, wie viel man wohl den Freunden wert ist und sich bemüht, ihnen so viel als möglich wert zu sein, um nicht so leicht aufgegeben zu werden. Er hört oft die Klage vom Einen, man sei von einem Freunde aufgegeben worden, vom Anderen, dem Freunde sei der Gewinn einer Mine lieber gewesen, als seine Freundschaft, und da muss er denken, es stehe mit dem wertlosen Freunde ähnlich wie mit dem wertlosen Sklaven; wie man diesen um jeden Preis losschlage, so sei auch bei Jenen die Gelegenheit, durch seine Aufgabe mehr zu gewinnen als er wert sei, eine genügende Verlockung zur Preisgabe. Freilich verkauft man wirklich wertvolle Sklaven überhaupt nicht und ebenso gibt man wirklich wertvolle Freunde nicht auf.

Die Richtung dieser Gedankenentwicklung ist genau dieselbe, wie bei der Deutung, die Xenophon I. 2, 55 den vom Ankläger inkriminierten Äusserungen des Sokrates gibt. Wer von Anderen geschätzt sein will, muss sich selbst Wert verleihen. Sokrates verwendet die Erfahrung, dass man nur um dessen willen, was man vermag und leistet, geschätzt wird, lediglich im peränetischen Sinne. Ebenso aber, wie bei jenen Äusserungen, liegt auch hier die Deutung im Sinne der Anklage auf Verkennung des Elementes der gemütlichen Anhänglichkeit, auf Entwertung der Freundschaft durch Abtötung ihres Lebensnervs in berechnendem Utilismus nahe.

Die dritte dieser Unterredungen, die mit Kritobulos, dem Sohne des Kriton, über das richtige Verfahren

beim Erwerb von Freunden, ist wohl das dem Gedankengange nach komplizierteste von allen Lehrgesprächen unserer Schrift. Das Gespräch mit Aristipp II. 1 ist zwar dem äusseren Umfange nach länger, aber zwei Fünftel dieses Umfanges werden durch die Wiedergabe der Rede des Prodikos über Herkules am Scheidewege ausgefüllt. Das Gespräch mit Hippias IV. 4 ist nur stark drei Viertel so lang, wie das vorliegende und lange nicht so kompliziert in der Anlage. Nun liegt zwar in unserem Gespräche der Hauptsache nach ein strenger Gedankengang vor, dennoch ist es im Einzelnen so reich an unerwarteten Wendungen und plastischen Detailzügen, dass seine sokratische Authentie nur unter der Annahme einer sofortigen Aufzeichnung durch Xenophon behauptet werden kann.

Die Unterredung besteht aus drei Hauptteilen: 1. das Verfahren selbst (§ 1—14); 2. das bei Kritobulos auftauchende Bedenken, ob es überhaupt möglich sei, Freunde zu erwerben, wird von Sokrates beseitigt (§ 15 bis Mitte 28); 3. Sokrates als Helfer des Kritobulos beim Erwerb von Freunden (Mitte 28 bis zu Ende.).

Der erste Hauptteil ist wieder dreiteilig gegliedert. Zunächst werden als Gesichtspunkte der Prüfung die Eigenschaften aufgezählt, die einen Menschen als Freund nicht begehrenswert oder begehrenswert erscheinen lassen (§ 1—5). Nicht begehrenswert ist der Unenthaltsame und Weichliche; er ist nicht einmal für sich selbst, geschweige denn für einen Andern genügend leistungsfähig. Ebenso der Verschwenderische, der mit dem Seinen nicht auskommt, sondern die Anderen anborgt, und wenn ihm geborgt wird, nicht zurückgibt, wenn ihm nicht geborgt wird, Hass und Widerwillen fasst. Noch unbrauchbarer ist der Habsüchtige, der immer empfangen, aber nie hergeben will. Desgleichen der Eigennützige, der in der Begierde nach Erwerb nur für das Zeit hat, was ihm selbst Gewinn bringt. Er wäre als Freund unnütz. Nicht minder der Streitsüchtige, der durch das Ansinnen, seine

Feindschaften zu teilen, auch den Freund in solche verwickeln wird. Endlich der Undankbare, bei dem die Freundschaftsdienste unerwidert bleiben. Aus diesem Katalog untauglich machender Eigenschaften ergibt sich das Positive von selbst und bedarf daher keiner vollständigen Aufzählung. Genannt wird: Enthaltsamkeit, Wirtschaftlichkeit, Liberalität im Spenden und ehrliebender Wetteifer in Dienstleistungen.

Sodann taucht die Frage auf, wie man die Prüfung nach diesen Gesichtspunkten vornehmen kann, ehe man sich auf den freundschaftlichen Verkehr einlässt. Wie man einem Bildhauer nicht auf Grund seiner lobpreisenden Worte über seine Kunstfertigkeit, sondern nur auf Grund seiner bisherigen Arbeiten Aufträge erteilt, so ist der zu Prüfende nach seinem Verhalten in den bisherigen Freundschaftsverhältnissen zu beurteilen (§ 6 und 7).

Endlich: Ist die Würdigkeit zur Freundschaft festgestellt, wie hat die Knüpfung des Freundschaftsbandes selbst zu geschehen? Hier wird in erster Linie die Einholung des Götterrates gefordert, der die kurzsichtigen Erwägungen der Menschen ergänzen muss. Man kann nun aber den Freund nicht in Schlingen fangen, wie einen Hasen, weder mit List noch mit Gewalt sich seiner bemächtigen, wie einer sonstigen Jagdbeute. Vielleicht gibt es Zauberformeln und Liebestränke, die hier wirksam sind! In der That wird sich auch hier zunächst die Bannformel der Sirenen bewähren, die den Odysseus seines Heldenruhms wegen preisen, bei Anderen aber gewiss andere diesen erwünschte Lobsprüche angewandt haben. Hüten muss man sich nur, dass der Gepriesene, weil das Lob auf ihn ganz und gar nicht passt, glaubt, man treibe seinen Spott mit ihm und nun gerade abgestossen wird. Eine zweite Art von Zaubermitteln kann man kennen lernen, wenn man sich das Beispiel eines Perikles oder Themistokles vergegenwärtigt. Perikles nötigte das ganze Volk, ihn zu lieben durch die Zauberformel seiner Beredsamkeit, Themi-

stokles durch die zauberischen Kräfte der Wohlthaten, die er ihm erwies. Wir selbst müssen tüchtig sein im Reden wie im Handeln (die schon öfter vorgekommene Formel für die praktische, insbesondere staatsmännische Leistungsfähigkeit), wenn wir tüchtige Freunde erwerben wollen (§ 8—14).

Der zweite Hauptteil ist zweiteilig. Zunächst entwickelt sich bei Kritobulos aus einem vereinzelten Bedenken der generelle Zweifel an der Möglichkeit des Erwerbs von Freunden überhaupt. Er hat wahrgenommen, dass auf vereinzelten Gebieten Tüchtige (z. B. Feldherrn, Redner) mit Untüchtigen in demselben Fache befreundet sind. Er muss aber zugeben, und das war ja der vorstehend zuletzt betonte Punkt, dass nicht Untüchtige, Nutzlose schlechthin mit Tüchtigen und heilsam Wirkenden in Freundschaft treten können. Nun sieht man aber doch auch die Tüchtigen häufig in vollem Zwiespalt gegeneinander und unfreundlicher gegeneinander gesinnt, als die Wertlosen. Selbst zwischen Staaten tritt dies ein. Die Sache liegt also so: die Schlechten (oder Untüchtigen, πονηρός schwankt unklar zwischen den beiden Bedeutungen) können nicht Freunde werden, weil sie alle die hindernden Eigenschaften besitzen, die zu Anfang des Kapitels aufgezählt wurden. Ebenso wenig können Tüchtige und Untüchtige (χρηστοί und πονηροί) Freundschaft schliessen. Wenn also auch die Tüchtigen (ἀρετὴν ἀσκοῦντες) um die Herrschaft streiten, einander beneiden und hassen, wie soll dann noch Freundschaft zu Stande kommen, zwischen was für Menschen kann es dann noch Wohlwollen und Treue geben? (§ 15—20). Der Gedankengang dieses Abschnittes ist im Einzelnen keineswegs klar und korrekt.

In seiner Entgegnung macht Sokrates zunächst darauf aufmerksam, dass die Frage doch keineswegs so einfach liegt, wie Jener sie dargestellt hat, sondern von komplizierterer Natur ist. In unserer natürlichen Anlage liegen einesteils Quellen der Freundschaft (das gegenseitige Angewiesen-

sein auf einander, das Mitgefühl und die nach empfangenen Hülfsleistungen sich einstellende Dankbarkeit), anderenteils aber auch Anlässe zur Feindschaft (die Begierden, die sich dasselbe Objekt streitig machen; die Neigung zu Streit und Zorn, ferner Habsucht und Neid). Bei den καλοὶ καὶ ἀγαθοί aber überwindet die Freundschaft diese entgegenstehenden Hindernisse. Denn indem sie enthaltsam sind, geraten sie nicht durch die Begierden in Zwietracht (was in mehreren Beziehungen ausgeführt wird); im Gegensatz gegen die Habsucht findet sich bei ihnen nicht nur gesetzmässige Verträglichkeit, sondern auch die Neigung, sich gegenseitig mit ihrem Besitze auszuhelfen; den Streit wissen sie nicht nur ohne Schaden, sondern selbst zu beiderseitigem Gewinn beizulegen; den Zorn lassen sie nicht zu verderblicher Stärke anwachsen; der Neid aber ist ihnen gänzlich unbekannt, da sie gegenseitig an einander den Grundsatz bethätigen, dass den Freunden alle Güter gemeinsam sind. Ebenso war ja auch III. 9, 8 der als Unlust über das Gedeihen der Freunde definierte Neid als etwas nur den Thoren Eigenes, den Verständigen aber Fremdes bezeichnet. Unter solchen Umständen muss es möglich sein, dass auch der Besitz der staatlichen Ehrenstellen (um die wohl Kritobulos hauptsächlich die Zwietracht auch der Tüchtigen entbrennen sah § 17) bei den καλοὶ κἀγαθοί nicht nur ohne gegenseitige Beeinträchtigung, sondern selbst unter gegenseitiger Förderung stattfindet. Nämlich der Streit um die einflussreichen Stellungen entsteht nur dann, wenn die Macht missbraucht werden soll, um den Staat zu berauben, um Andere zu vergewaltigen und um seinen Lüsten zu fröhnen. Wenn aber die Macht nur erstrebt wird, um selbst vor Unrecht gesichert zu sein, den gerechten Ansprüchen der Freunde zur Befriedigung zu verhelfen und dem Vaterlande Dienste zu erweisen, wie sollten nicht so gerichtete Bestrebungen sich unter einander vertragen? Bei solchen Bestrebungen gerät man nicht in Streit,

sondern unterstützt sich gegenseitig. Bei solcher Einigkeit der Tüchtigen aber ist auch die Überlegenheit gewiss. Wäre es, was nicht der Fall, bei den gymnischen Wettkämpfen erlaubt, dass die Tüchtigsten gegen die Schwächeren zusammenhielten, so würden sie alle Siegespreise davontragen. Da nun bei den politischen Wettkämpfen ein solcher Hinderungsgrund nicht besteht, so ist es schon ein Gebot der Klugheit, dass die Tüchtigsten als Freunde zusammenstehen. Auch Feinden gegenüber ist es viel leichter, die Tüchtigen durch Dienste auf seine Seite zu bringen, als die Schwächeren, schon wegen der geringeren Zahl Jener, sodann aber auch weil die Untüchtigeren viel mehr Dienste in Anspruch nehmen, als die Tüchtigen.

So ist die zaghafte Befürchtung des Kritobulos, dass überhaupt keine Freundschaft zu Stande kommen könne, vom Standpunkt des wahren Vorteils aus widerlegt und Sokrates kann mit der Mahnung schliessen, nur unverzagt nach Tüchtigkeit zu streben und so die Jagd auf die καλοὶ κἀγαθοί als Freunde in Angriff zu nehmen. Dass übrigens im letzten Teile dieser Ausführungen ein wichtiges Stück der politischen Reformgedanken des xenophontischen Sokrates, die wahre Aristokratie durch die natürliche Interessengemeinschaft der (von Natur und im ethischen Sinne) Tüchtigen, deutlich durchblickt, daran kann hier nur im Vorbeigehen erinnert werden (§ 21 bis Mitte 28).

Im dritten Hauptteile wird die Helferschaft des Sokrates bei diesem Streben erörtert. Er nennt sich hier, wie Xenophon IV. 1, 1 berichtet, dass er scherzend zu thun gepflegt habe, einen Erotiker, d. h. einen Menschen, der mit Gewalt Alles anwende, um sich die Gegenliebe derer zu erwerben, für die er eingenommen sei. Auch hier blickt deutlich der politische Hintergrund seiner angeblichen Erotik, wie ihn Xenophon in der angeführten Stelle kennzeichnet, durch: er sucht die tüchtigen und strebenden Naturen zunächst an sich zu fesseln, um sie dann für das Prinzip der wahren Kalo-

kagathie zu gewinnen. Somit ist er also ein brauchbarer Gehülfe, wenn Kritobulos dem gleichen Ziele zustrebt.

Auch in diesem Hauptteile nun findet eine Zweiteilung statt, indem der eigentlichen Darlegung der helfenden Thätigkeit eine Verständigung über die Beschaffenheit der zu gewinnenden Freunde vorhergeht (§ 30—33). Diese wird veranlasst durch das in diesem Stadium der Unterredung überraschende Geständnis des Kritobulos, dass es ihm ebenso sehr wie um die der Seele nach Tüchtigen auch um die körperlich Schönen zu thun ist. Er hat also, während Sokrates immer nur von der auf edle Ziele gerichteten Freundschaft geredet hat, ganz andere Hintergedanken gehabt und rückt jetzt mit dem Ansinnen heraus, Sokrates als Freiwerber auch für seine im eigentlichen Sinne erotischen Neigungen zu gewinnen. Vielleicht verstand er die vorhergehende Selbstbezeichnung des Sokrates falsch und fühlte sich dadurch zu solchen Geständnissen ermutigt. Übrigens hat er auch I. 3, 8 ff. wegen derselben Sache von Sokrates eine wenn auch nur indirekt erteilte und dabei milde und humoristisch gehaltene, aber doch der Sache nach ernste und nachdrückliche Zurechtweisung und Warnung empfangen. Sokrates aber lehnt dies ab; er besitzt nicht die Kunst, die Schönen auch für handhafte Annäherung standhaltend zu machen. Er meint, dass deshalb die Skylla geflohen werde, weil sie mit den Händen zugreife, während durch die Gesänge der Sirenen Alle berückt werden. Er verlangt, dass die Annäherung mit Hand und Mund ausser Spiel bleibe. Kritobulos leistet dies Zugeständnis nur bedingt; scherzend gesteht er zu, dass auch der Mund ausser Spiel bleiben soll, wenn der betreffende nicht schön sei. Sokrates geht auf die scherzende Behandlung der Frage ein, ohne aber seinen Standpunkt aufzugeben. Der Schöne (nämlich im höheren ethischen Sinne) wird Solches nicht dulden, der Hässliche (im körperlichen Sinne) wird es gern zulassen, im Wahne, dass er wegen seiner

Seele schön genannt werde. Kritobulos versteht die feine Unterscheidung und gesteht nun so viel zu, dass er, entgegen seiner ursprünglichen Gleichstellung der beiden Interessen, jetzt den Guten oder Tüchtigen (also den Schönen im Sinne des Sokrates) vor den Schönen (in seinem Sinne) den Vorrang in seiner Liebe einräumt. Er kleidet aber dieses Zugeständnis immer noch in die Ausdrücke der Erotik ein; er will die Schönen küssen, die Guten aber zärtlich küssen.

Obgleich also diese vorgängige Verständigung in Folge der erotischen Hartnäckigkeit des Kritobulos nur sehr teilweise zum Ziele geführt hat, wird nun doch in den zweiten Abschnitt, in die Darlegung der Hülfsleistungen des Sokrates eingetreten.

Diese bilden eine dreifache Stufenfolge. Er wird zunächst den zu Freunden Gewünschten hinterbringen, dass Kritobulos sie schätzt und bewundert. Das wird wirken; Niemand hasst den, der ihn lobt. Zweitens wird er dann berichten, dass Jener auf Grund dieser Schätzung Zuneigung zu ihnen empfindet. Auch dadurch wird er seinem Zwecke nicht schaden; spürt doch Kritobulos selbst gleich Zuneigung, wenn er hört, dass Jemand gegen ihn Zuneigung hegt. Drittens wird er an ihm die Eigenschaften preisen, die ihn als Freund empfehlen: Thätiges Interesse für die Freunde, Erkenntnis des Wertes tüchtiger Freunde, aufrichtiger Anteil an ihren Erfolgen und an ihrem Glücke, unermüdlicher Eifer in der Beförderung desselben, die Überzeugung, dass die Tugend eines Mannes darin besteht, die Freunde im Wohlthun, die Feinde im Schadenthun zu übertreffen.

Bei diesem letzten Punkte ist freilich eine Bedingung zu erfüllen. Aspasia hat einmal zu ihm gesagt, wenn die Lobpreisungen der Ehevermittlerinnen der Wahrheit entsprächen, seien sie zur Ehestiftung ausserordentlich wirksam, wenn aber trügerisch, erzeugten sie nur Hass zwischen den Gatten und gegen die Vermittlerin. Dieser Satz muss auch für seine

Vermittlerthätigkeit die Richtschnur bilden. Er wird, als Kritobulos dagegen remonstriert, auch noch weiter durch die Beispiele der Empfehlung eines Steuermanns, Feldherrn, Richters, Staatsmannes und Vermögensverwalters begründet. Der kürzeste, sicherste und zweckmässigste (oder ehrenvollste? im Original hier wieder das nichtssagende καλλίστη) Weg zum Ruhme der Tüchtigkeit in irgend einem Punkte ist das Streben nach dem wirklichen Besitze derselben. Hier tritt genau der in dem Kapitel über die Scheintüchtigkeit I. 7 entwickelte Gedanke hervor. Die wirksamsten Mittel zur Förderung der Tüchtigkeit auf jedem Gebiete aber sind Lernen und Üben. Hier ist bedeutsam für die von dem abstrakten Intellektualismus des blossen begrifflichen Wissens freie Denkweise des Sokrates die Betonung der Übung; denn wenn auch die Tüchtigkeit hier nicht gerade in der Einschränkung auf die ethischen Tugenden gemeint ist, so sind doch diese, wie schon das Folgende zeigt, wenigstens nicht ausgeschlossen.

Mit diesem Satze ist nämlich Sokrates bei dem Gedanken angelangt, der schon bei der Abwehr der Anklage in Bezug auf Verwandtschaft und Freundschaft I. 2, 55 als der ausschlaggebende hervorgehoben wurde. Nicht Herabsetzung des Gemütselements in diesen Verhältnissen war es, was Sokrates mit der Hervorhebung der Wichtigkeit tüchtiger Eigenschaften für alle menschlichen Beziehungen bezweckte, sondern Anfeuerung zum Erwerbe der Tüchtigkeit. So läuft auch hier die ganze Unterredung auf die Mahnung zum Streben nach den Tugenden hinaus und Kritobulos erklärt, er würde sich schämen, dem zu widersprechen, denn er würde damit weder etwas Ehrenvolles noch etwas Wahres sagen.

11. Vier Beispiele für seine Empfehlung der erwerbenden Arbeit. II. 7—10.

Diese vier Kapitel werden ähnlich wie die sieben ersten Kapitel des dritten Buches schon durch die gemeinsame Ein-

leitungsformel zur Einheit zusammengeschlossen. Dass sie mit Beziehung auf die Missdeutung des Satzes „Schande bringt dir kein Thun“ durch die Anklage zusammengestellt sind, wird ebenso wenig direkt ausgesprochen, wie in den Kapiteln 2—6 die Bezugnahme auf die vorhergehenden Anklagepunkte ausdrücklich hervorgehoben wurde. Ja es scheint fast, als ob Xenophon etwas darin suchte, diese Bezugnahme und damit das Dispositionsgerüst seiner Aufzeichnungen geradezu zu verstecken. Die Eingangsformel lautet: „Den aus Unwissenheit entspringenden Verlegenheiten seiner Freunde suchte Sokrates durch Erweckung von Einsicht abzuhelfen, den aus Bedürftigkeit aber entspringenden dadurch, dass er lehrte, man müsse nach Vermögen einander unterstützen.“ In den nachfolgenden Erzählungen findet sich in der That durchweg beides vereinigt, einesteils die Bekämpfung der Unwissenheit durch Beseitigung von Vorurteilen und der Hinweis auf zweckmässige Verfahrungsweisen, andernteils die Anregung zu gegenseitiger Hülfe durch Ratschläge und die Vermittelung von Beziehungen, die den Verlegenheiten ein Ende machen. Dass dadurch aber zugleich die Übernahme von Arbeit zum Lebensunterhalt gegenüber dem Vorurteil der Ehrwidrigkeit der Arbeit bewirkt wird, wenn auch nicht in allen vier Fällen dieser Gesichtspunkt mit der gleichen Deutlichkeit hervortritt, das wird von Xenophon nicht hervorgehoben, wird aber durch die Einzelbetrachtung mit genügender Deutlichkeit sich zeigen.

Erstes Beispiel. Zur Zeit der dreissig Tyrannen hatten die Demokraten den Piräus besetzt. Viele hatten sich dorthin geflüchtet und so hat Aristarch, ein Freund des Sokrates, die Fürsorge für eine Anzahl von den Geflohenen zurückgelassener weiblicher Angehöriger überkommen. Er begegnet dem Sokrates mit trüber Miene und erleichtert auf dessen teilnamsvolle Zusprache gegen ihn sein Herz. Er hat in seinem Hause vierzehn freie Personen zu ernähren. Vom Lande kommt nichts ein, da die Gegner es besetzt halten; bei der

zeitweiligen Entvölkerung der Stadt bringen auch die Häuser nichts auf; Hausrat zu verkaufen ist unmöglich, die Aufnahme von Darlehen ausgeschlossen. So muss er es mit ansehen, wie seine Hausgenossen dem Hungertode entgegengehen. Sokrates verweist ihn auf das Beispiel eines Anderen, der nicht nur einen zahlreichen Hausstand mühelos ernährt, sondern noch erübrigt und reich wird. — Ja, dessen Hausgenossen sind Sklaven, die meinigen aber Freie. — Sokrates erkennt den überlegenen Wert der Freien über die Sklaven an, schliesst aber daraus nur, dass es um so schimpflicher ist, dass die Freien darben. — Aber sie sind keine Handwerker, wie die Sklaven, sondern dem freien Stande gemäss erzogen. — Sokrates verweist aufs Neue darauf, wie zahlreiche Bekannte durch Veranstaltung nützlicher Arbeiten ihr reichliches Auskommen haben. — Aber ihre Arbeiter sind erkaufte Sklaven aus den Barbarenländern. — Aber sollen denn die Freien nur essen und schlafen? Sind denn die arbeitenden Freien nicht glücklich? Fördert etwa Unthätigkeit und Trägheit die geistigen Funktionen, die Gesundheit und Kraft des Körpers, die Fähigkeit das zum Leben Notwendige zu beschaffen und zu erhalten, während Thätigkeit und Arbeitsamkeit zu nichts nütze ist? Haben sie nicht das, was sie gelernt haben, zu nützlicher Anwendung gelernt? Führt Unthätigkeit oder nützliche Arbeit mehr zur Sophrosyne oder zur Gerechtigkeit, zu letzterer die Unthätigkeit etwa durch das Ersinnen von Anschlägen, um zu Brod zu kommen? Wie die Sache jetzt steht, muss zwischen euch sogar die gegenseitige Zuneigung ins Wanken kommen und sich in Widerwillen verkehren. Du empfindest die Anwesenheit der Verwandten in deinem Hause als eine drückende Last, sie selbst werden durch deine Niedergeschlagenheit peinlich berührt. Bei beiden Teilen wird sofort die entgegengesetzte Stimmung platzgreifen, wenn du sie zu nützlicher Thätigkeit anleitest. Es handelt sich ja nicht um ein schimpfliches Thun; in diesem Falle wäre der Tod

vorzuziehen; sondern um solche Arbeiten, auf die sich zu verstehen für die Frauen als im höchsten Grade ehrenvoll und schicklich gilt und die sie, eben weil sie sich darauf verstehen, auch leicht, schnell, gut und gern ausführen werden.

Aristarch ist durch diese Vorstellungen vollkommen überzeugt. Er hat jetzt den Mut, zur Einrichtung einer erwerbenden Thätigkeit seiner Hausgenossinnen Geld aufzunehmen, was er bisher wegen der Aussichtslosigkeit der Rückzahlung nicht gewagt hat. Er beschafft die Mittel, kauft Wolle, setzt die Frauen an die Arbeit, Alles ist heiter und in guter Stimmung gegen einander und Sokrates erntet als Anstifter dieser glücklichen Veränderung den lebhaftesten Dank. Bei dieser Gelegenheit gibt er noch in humoristischem Sinne die Fabel vom Hunde zum Besten, wider den sich die Schafe beklagen, dass er vom Herrn ernährt werde, während sie, die doch Nützliches produzieren, sich ihre Nahrung selbst suchen müssen, wogegen der Hund seine schützende Thätigkeit geltend macht. So habe auch Aristarch als Hüter und Schützer seiner produzierenden weiblichen Herde seinen verdienstvollen Platz.

Zweites Beispiel. Eutheros, ein alter Freund des Sokrates, ist durch das unglückliche Ende des peloponnesischen Krieges um seine auswärtigen Besitzungen gekommen; in Attika hat ihm sein Vater nichts hinterlassen und so drängt ihn jetzt die Not, durch körperliche Lohnarbeit sein Brot zu verdienen. Sokrates macht ihn darauf aufmerksam, dass das ihm doch fürs Alter keine Sicherheit gewähre, da die Fähigkeit zu körperlicher Arbeit dann aufhöre und ihm dann auch Niemand mehr werde Lohn geben wollen. Dem Vorschlage des Sokrates, sich eine Stellung als Aufseher bei einem Begüterten zu suchen, die er auch im Alter noch bekleiden könne, tritt er mit dem Vorurteil gegen die Abhängigkeit, die er geradezu als Sklaverei bezeichnet, entgegen. — Ob denn nicht bei den staatlichen Aufsichtsämtern, die doch keineswegs als sklavenmässige, vielmehr als im höchsten Grade eines Freien

würdige Stellungen gelten, ein ähnliches Verhältnis obwalte? Aber Eutheros will von einer abhängigen Stellung, in der er Zurechtweisungen ausgesetzt ist, durchaus nichts wissen. Sokrates: Ohne Zurechtweisung geht es bei keiner Arbeit ab, da es schwer ist, nichts zu verfehlen und selbst in diesem Falle man gewärtig sein muss, einem unbilligen Beurteiler in die Hände zu fallen. Auch bei seiner jetzigen Arbeit ist er dieser Unannehmlichkeit ausgesetzt. Man muss aber den Tadelsüchtigen aus dem Wege gehen und sich an billig Denkende halten, ferner nur solche Arbeit übernehmen, auf die man sich versteht und diese durchaus tüchtig und eifrig ausführen.

Der Erfolg des erteilten Rates wird in diesem Falle nicht berichtet, wir sehen aber das Gemeinsame und das Verschiedene im Vergleich mit dem vorigen Beispiel. Hier hat die Not schon das Widerstreben gegen die körperliche Arbeit gebrochen, aber der Widerwille des Freien gegen eine abhängige Stellung, in der man sich Zurechtweisungen gefallen lassen muss, selbst wenn dieselbe an sich mehr Annehmlichkeit und Sicherheit gewährt, besteht unverändert fort. Sokrates bekämpft hier das Vorurteil nicht sowohl gegen die Arbeit an sich, als gegen die Unfreiheit einer dauernd unterwürfigen Stellung.

D r i t t e s B e i s p i e l. Hier tritt zunächst nicht der Arbeitnehmer, sondern der Arbeitgeber in den Vordergrund. Sein Freund Kriton leidet schwer unter den Erpressungen der Sykophanten, die unbegründete Anklagen gegen ihn vorbringen, weil sie darauf rechnen, dass er sie lieber durch Geld beschwichtigen wird, als sich gerichtlichen Scherereien aussetzen. Sokrates verweist ihn auf das Beispiel der Hunde, die die Wölfe von seinen Herden fernhalten und schlägt vor, er solle sich im gleichen Sinne auch Jemanden gegen die Sykophanten halten. Die Befürchtung, derselbe könne mit diesen gemeinsame Sache gegen ihn machen, wird schon durch die Er-

wägung beseitigt, dass Jeder es für nützlicher halten wird, einem Manne in seiner Stellung zu Diensten zu sein, als ihm entgegenzuarbeiten.

Sie finden nun einen Mann Namens Archedemos, der zwar arm ist, aber sehr tüchtig im Reden und Handeln. Er war von genügend anständiger Gesinnung, um nicht auf jede Art von Gewinn auszugehen, hielt es aber nicht für unehrenhaft, dadurch seinen Lebensunterhalt zu erwerben, dass er den Sykophanten ihren Gewinn wieder abjagte, war also für den vorliegenden Fall wie geschaffen. Diesen bringt also Kriton durch reichliche Spenden und Aufmerksamkeiten aller Art ganz auf seine Seite, so dass Archedemos das Haus des Kriton als eine sichere Stütze für seinen Unterhalt ansehen konnte. Er spürt die gerichtlich angreifbaren Punkte im Treiben der Sykophanten gegen Kriton und ihre Gegnerschaften aus und richtet nun sein bewährtes Verfahren speziell gegen die Bedränger des Kriton, wobei er auch diesen noch Geldzahlungen abzuzwacken versteht. Bald war es, wie wenn ein Hirt einen guten Hund hat, von dem auch die Nachbarhirten noch Nutzen zu ziehen suchen, indem sie sich mit ihren Herden in der Nähe halten. Viele Freunde des Kriton baten diesen, ihnen den Archedemos zu gleichen Diensten abzulassen und stets war der Erfolg der gleiche.

Und hier nun kommt der Punkt, an dem auch dieses Beispiel sich mit der sokratischen Deutung des hesiodeischen Spruches wenigstens einigermassen berührt. Archedemos wurde von seinen Gegnern als abhängiger Schmeichler des Kriton gescholten, dessen Brot er esse. Er pflegte aber darauf zu erwidern, dass er es durchaus nicht für schimpflich halte, mit rechtschaffenen Menschen im Verhältnis gegenseitiger Dienstleistungen zu stehen. Xenophon fügt noch hinzu, dass Archedemos infolge dieser Thätigkeit als Freund des Kriton galt und auch von den übrigen Freunden desselben als solcher respektiert wurde, dass also das thatsächlich bestehende Ab-

hängigkeitsverhältnis und die besoldete Arbeitsleistung ihm auch in der öffentlichen Schätzung nicht schadete.

Auch das vierte Beispiel nimmt seinen Ausgangspunkt von dem Arbeitgeber. Sokrates macht seinen wohlhabenden Freund Diodoros auf den in Bedürftigkeit geratenen Hermogenes (bekannt aus dem Schlusskapitel unserer Schrift) aufmerksam als einen verständigen Mann, der sich auch schämen würde, sich gegen erwiesene Dienste nicht dankbar zu erweisen. Ein redlich gesinnter und treu ergebener Helfer, der nicht nur erteilte Aufträge ausführe, sondern auch aus sich selbst heraus durch Fürsorge und Überlegung sich nützlich mache, sei mehr wert als viele Sklaven. Ein weiser Haushalter aber kaufe dann ein, wenn das Wertvolle wohlfeil zu haben sei. Dieser Fall liege bei Hermogenes vor. Die Bitte des Diodoros, ihm Hermogenes zuzuschicken, lehnt Sokrates ab, denn es sei für Diodoros selbst ehrenvoller, sich zu Jenem hinzubemühen, als ihn kommen zu lassen und ausserdem sei das Zustandekommen des Verhältnisses für ihn selbst mindestens ebenso vorteilhaft, wie für Jenen. Dies thut denn auch Diodoros und gegen geringen Entgelt gewann er einen Freund, der es sich angelegen sein liess, durch Wort und That ihm nützlich zu werden und ihm Freude zu bereiten.

Auch hier wird also ein Abhängigkeitsverhältnis begründet, das aber schon durch die für den Abhängigen ehrenvolle Art des Zustandekommens, ebenso aber auch durch die seinen nützlichen Diensten zu Teil werdende ehrenvolle Würdigung den Spruch bewährt, dass keine nützliche Arbeit Schande bereitet. Somit bewähren alle vier Beispiele diese dem antiken Vorurteil gegen besoldete Arbeit so ganz entgegengesetzte, so ganz moderne Anschauung des Sokrates.

Zweiter Hauptteil.

Das aus den Memorabilien zu gewinnende Gedankensystem.

Einleitung.

Die vorstehende Inhaltsanalyse wird wohl den unwidersprechlichen Beweis geliefert haben, dass die Memorabilien nicht eine locker gefügte Anhäufung von Erinnerungen oder gar von subjektiven Reflexionen des Autors selbst ohne historischen Wert, sondern dass sie eine einheitlich gedachte Verteidigung des Sokrates sind, die schon als solche den Charakter eines durchaus historischen Referates beansprucht. Kann nun aus dieser Verteidigung das Gedankensystem des verteidigten Denkers vollständig und nach seiner Einheitlichkeit und seinem inneren Zusammenhange erkannt werden? Wäre dies der Fall, so würden wir damit doch selbstverständlich noch nicht das authentische und unzweifelhaft echte Gedankensystem des betreffenden Denkers selbst gewonnen haben, wie es nur in eigenen Aufzeichnungen gefunden werden könnte, sondern nur seine Gedankenwelt, wie sie sich in der Auffassung eines anhänglichen Schülers spiegelte, und die Frage nach der Treue der Wiederspiegelung bliebe immer noch zu untersuchen. Es bliebe zu untersuchen, in welchem Masse die subjektive Auffassung des Schülers etwa unbewusst trübend und entstellend auf das entworfene Bild eingewirkt hat. Diese Untersuchung der objektiven Richtigkeit wird die Auffassung des dritten

Teils sein. In dem jetzt vorliegenden Teile handelt es sich zunächst um das Mass der Tiefe und Vollständigkeit, in dem Xenophon in seiner Apologie das Bild der sokratischen Gedankenwelt, wie er sie sich dachte, wiedergegeben hat. Diese Frage wird im zweiten Hauptteile den ersten Gegenstand der Untersuchung bilden müssen und ich glaube für ihre im Wesentlichen bejahende Beantwortung genügendes Material beibringen zu können. Hieran wird sich dann als der Hauptabschnitt dieses Teiles die Darstellung des unserer Verteidigungsschrift zu Grunde liegenden Gedankensystems des Sokrates selbst anschliessen.

Erster Abschnitt.

Tiefe und Vollständigkeit der Wiedergabe des sokratischen Gedankensystems in Xenophons Verteidigung.

1. Sie ist in dieser Beziehung keine ideale Verteidigung.

Von den beiden Hauptabschnitten unserer Schrift ist der erste, I. 1 und 2, der Abwehr der Anklage gewidmet. Hier galt es, wenn möglich, die beiden Anklagepunkte zu entkräften. Der erste derselben ist haarscharf formuliert: Sokrates erkennt die vom Staate gesetzlich anerkannten Götter nicht an, sondern führt neue Götter ein. Xenophon kannte das zur Begründung dieser Anklage beigebrachte Material nicht und wir kennen es noch weniger. Sein Gegenbeweis in I. 1 beschränkt sich darauf, dass Sokrates keine neuen Kultusgebräuche einführte; über seine Vorstellungen von der Gottheit und das Verhältnis derselben zu der religiösen Überlieferung schweigt er hier. Dass Sokrates kein altgläubiger den priesterlichen Autoritäten sich blindlings unterwerfender Athener war, der den ganzen herkömmlichen Götterkreis mit allen daran sich anschliessenden Deisidaimonieen buchstäblich und autoritativ acceptierte, folgt schon aus seiner kritischen, nur der Vernunft-

überzeugung ein Recht einräumenden Philosophennatur. Es ist aber auch von Xenophon selbst in den Abschnitten I. 3, 1--4, I. 4 und IV. 3 deutlich genug ausgesprochen worden, dass diese Vernunftüberzeugungen vom Herkömmlichen vielfach und erheblich abwichen. Zunächst entspricht der einheitlich teleologischen Welteinrichtung, die Sokrates annimmt, ein einheitlicher oberster Weltordner. Zu diesem steht die im Allgemeinen anerkannte Mehrheit der göttlichen Wesen in einem Verhältnis der Unterordnung, vielleicht der Dienstbarkeit; inwieweit er diese Vielheit mit dem traditionellen Götterkreise identifizierte, darüber wird uns nichts mitgeteilt. Dass Sokrates die herkömmlichen Kultusformen, anscheinend selbst bis zur skrupellosen Beibehaltung des Ahnenkultus (I. 3, 1), anstandslos beobachtete, ist eher ein Zeichen aufgeklärter Weitherzigkeit, als altgläubiger Deisidaimonie. Dass er nur um das Gute im Allgemeinen betete (I. 3, 2), ist eine offenbare Abweichung vom herkömmlichen Glauben, der ein Bestimmtwerden der Gottheit durch die geäusserten Einzelwünsche der Verehrer in gewissem Masse, eine gelinde Art von Götterzwang als notwendigen Bestandteil in sich schliesst. Dass er die Götter bei der Grösse der Opfergaben die ökonomischen Verhältnisse und die Gesinnung des Opfernden in Betracht ziehen lässt (I. 3, 3), ist ein zwar auch innerhalb des altgläubigen Vorstellungskreises möglicher und naheliegender Gedanke, immerhin aber wenigstens für manche Gläubige gewiss ein neuer Gesichtspunkt.

Wäre Xenophon ein Apologet in grossem Stile, so hätte er schon hier, statt in kleinlich advokatischer Weise die Differenzen zu verhüllen, die innere Berechtigung dieses Standpunktes, die Verbesserungsbedürftigkeit der herkömmlichen Vorstellungen klargelegt und die Überzeugungen des Sokrates nach ihrem wahren Werte vor Augen gestellt.

Gegenüber dem zweiten Anklagepunkte, bei dem ebenfalls die wirkliche Begründung ihm und uns unbekannt geblieben

ist, bringt er ursprünglich nur Geringfügiges und Untergeordnetes vor und erst die durch Polykrates gegebene Begründung, die er für die vor Gericht vorgebrachte hält, gibt ihm zu einer Anzahl meist treffender Entgegnungen Anlass. Aber der grosse Zug, der notwendig schon hier auf Erörterung der eigentlichen Ziele des Sokrates hätte führen müssen, kommt auch hier nicht in genügendem Masse zur Geltung. Vornehmlich aber hätte in dem grossen Hauptabschnitt, den wir als positive Rechtfertigung bezeichnet haben, wenn Xenophon seine Verteidigung in einem grossen, weltgeschichtlichen Sinne geführt hätte, die volle Kennzeichnung des Lebenswerkes seines Meisters rückhaltlos zum Ausdruck kommen müssen.

Ein idealer Verteidiger nämlich ist ein solcher, der, von dem unvergänglichen Wahrheitsgehalt im Wirken und Streben des Verteidigten rückhaltlos überzeugt, diesen Wahrheitsgehalt, unbekümmert um die platten und niedrigen Neigungen der jederzeit inferieuren Masse, sowie um zufällige augenblickliche Tagesströmungen herausstellt und dadurch zeigt, dass der Verteidigte durch den Kern seines Strebens die Anerkennung der Besten unter den Zeitgenossen und der Nachwelt verdient. Die ideale Verteidigung hat einen weltgeschichtlichen Charakter, sie reiht ihren Helden nach dem wesentlichen Gehalte seines Strebens unter die zwar augenblicklich verkannten, aber unter einem höheren und weiteren Gesichtspunkte der Beurteilung verdienstvollsten und edelsten Vertreter des Kulturstrebens ein.

Wäre Xenophon ein idealer Verteidiger in diesem Sinne, so würde seine Schrift uns keinen Augenblick in Zweifel lassen, was denn Sokrates eigentlich gewollt habe: er würde das wahre Wesen der Bestrebungen desselben rückhaltlos kennzeichnen und dann ausrufen: Ein solcher Mann ist den giftigen Intriguen eines gemeinen Privathasses, der gekränkten Eigenliebe kleiner Geister und dem künstlich gegen ihn angefachten unduldsamen Fanatismus beschränkter Parteidoktrin, Parteischablone und Parteiphrase auf Seiten der Massen zum Opfer gefallen.

Ein Verteidiger in diesem grossen Stile ist Xenophon nicht. Dazu war zunächst schon seine eigene persönliche Stellung und Überzeugung nicht geeignet. Ihm schwebt ferner als das Publikum, auf das er wirken will, einesteils dieselbe von demokratischen Parteischlagwörtern geleitete Masse vor, deren Vertreter als Richter die Verurteilung des Sokrates sanktioniert hatten. Darum hält er mit den politisch-reformatorischen Tendenzen desselben so sorgfältig hinter dem Berge und lässt uns die letzten Prinzipien seiner grossen Reformtendenz kaum in undurchsichtigen Andeutungen ahnen. Ihm schwebt als Publikum andrerseits ein wohldenkender, hinsichtlich des politischen Parteistandpunktes mehr indifferenter, dagegen für den Eindruck gemeinnütziger Bestrebungen im banalen Sinne lebhaft empfänglicher, für idealere Gesichtspunkte aber unzugänglicher Mittelstand vor: daher die Subsumtion der gesamten positiven Rechtfertigung unter den fast banausischen Gesichtspunkt des ὠφελεῖν, des gemeinnützigen Wirkens. Unter diesen Gesichtspunkt werden in der äusserlichsten Weise die allerverschiedenartigsten Dinge untergeordnet, das vorbildliche Verhalten in der eigenen Lebensführung, wie die belehrenden Unterredungen mit den Jünglingen, die Demonstrationen über die Wichtigkeit der verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Verhältnisse (II. 2—10), wie die Anregungen zum Erwerb der für bestimmte Berufsarten erforderlichen Einsichten und Fertigkeiten (III. 1—7), das lehrhafte Verfahren, das er selbst verfänglichen Fragen gegenüber beobachtete (III. 8 f.), wie die Winke, die er für den Betrieb verschiedener Gewerbe, und die Zurechtweisungen, die er Schwächen und Unarten gegenüber erteilte (III. 10—14), endlich das ganze planvolle Verhalten bei der Erziehung der für höhere Berufe qualifizierten Jünglinge (IV. 1—7). In dieser von Xenophon gewählten Methode der Verteidigung liegt einesteils eine grosse Schwäche und Bestimmbarkeit durch untergeordnete Gesichtspunkte, andernteils aber und vornehmlich ein Mangel an eigenem

idealem Sinne, der ihm hätte das Prinzipielle und Reformatorische im sokratischen Wirken als das unter allen Umständen zur Geltung zu Bringende erscheinen lassen müssen. Aber offenbar entsprach dieser banale Gesichtspunkt seiner eigenen damaligen Denkweise. Er konnte sich zwar an der Hand seiner Aufzeichnungen aus der Schülerzeit in manche der sokratischen Gedankengänge wieder hineinversetzen, aber seine durchaus realistische Veranlagung und seine langjährige, alle Kräfte in Anspruch nehmende Bethätigung in praktischen Angelegenheiten brachten es mit sich, dass ihm die zugespitzte Konsequenz und systematische Geschlossenheit der sokratischen Gedanken jetzt als etwas Fremdes gegenüberstand. Die banale Kategorie des Nutzens ist der eigenste Gesichtspunkt des späteren Xenophon, zu dem die unter ihn subsumierten Reminiscenzen aus der Schülerzeit oft in seltsamen Kontrast treten.

Wie die Sache nun einmal liegt, hat ihn die absichtliche Zurückhaltung zur Verdunkelung wesentlicher Punkte der sokratischen Lehre, die ihm selbst bequeme Anpassung an das grössere Publikum zur Subsumtion des gesamten Wirkens des Sokrates unter den Begriff eines braven, hochachtbaren, nach dem Masse seiner Kräfte und in der ihm eigenen Weise in seiner Sphäre gemeinnützig wirkenden Bürgers geführt. Seine Verteidigung ist in der einen Beziehung diplomatisch berechnend, in der anderen banausisch und geistlos, freilich auch dies vielleicht teilweise aus Berechnung. Soweit diese beiden Gesichtspunkte reichen, von denen namentlich der zweite äusserlich und für den oberflächlichen Leser die ganze Darstellung beherrscht, dürfen wir nicht erwarten, über das wahre Wesen des sokratischen Wirkens etwas zu erfahren, es müsste denn sein, dass dieses Wirken sich thatsächlich nicht über das Niveau der Spiessbürgermoral erhoben hätte.

2. Trotzdem geht Xenophon inhaltlich auf die tiefere Seite im Wesen des Sokrates ein.

Schon eine unbestimmte Vergegenwärtung des Inhalts unserer Schrift lässt uns jedoch die Überzeugung gewinnen, dass sich dieselbe in der Detailausführung weit über die Dürftigkeit des Gesichtspunktes der Gemeinnützigkeit erhebt und dass auch die politischen Gesichtspunkte der Sokratik zwar verschleiert, aber keineswegs völlig unterdrückt sind. In ersterer Beziehung ist offenbar die banale Kategorie des ὠφελεῖν nur ein bequemer Rahmen, dem inhaltlich hochbedeutende Mitteilungen über den sokratischen Gedankenkreis eingefügt sind, ein wertloses Gefäss, in das sich ein köstlicher Inhalt ergossen hat; in letzterer hat die diplomatische Vorsicht Xenophons wenigstens nicht alle Spuren des wirklichen Thatbestandes verwischt.

Eine genauere Betrachtung sodann lässt uns vornehmlich zwei untereinander wieder eng zusammenhängende Gesichtspunkte erkennen, unter denen sich die Erfüllung der kahlen Schablone mit einem lebendigeren Inhalt vollzogen hat.

Zunächst beruht der ganze Verteidigungsplan Xenophons darauf, dass er dem exoterischen Bilde des Sokrates, wie es sich auf Grund unbestimmter Eindrücke, vager Redereien und der mehr nach aussen fallenden elenchtischen Seite seines Wirkens gestaltet hatte, den esoterischen Sokrates, wie er in der dankbaren Erinnerung der langjährigen, in fast täglichem Verkehre mit ihm innig verbundenen Gefährten fortlebte, gegenüberstellt. Er enthüllt auf Grund seiner eigenen esoterischen Kenntnis gleichsam plötzlich vor den Augen des von Vorurteilen und teils ganz falschen Klatschereien und billigen, aus der Luft gegriffenen Spässen, teils vom Hörensagen stammenden haltlosen Vorstellungen erfüllten athenischen Publikums das den Augen der Menge zwar nicht absichtlich entzogene, aber der Natur der Sache nach verborgen gebliebene Bild seines Waltens und Wirkens im engeren Kreise der vertrauten Genossen.

Zwar verschmäht Xenophon es keineswegs, auch an Data zu erinnern, die, wie das Verhalten im Arginusenprozess (I. 1, 17 f.) unbedingt zur allgemeinen Kenntnis gekommen sein mussten, oder die doch, wie seine pietätvolle Beobachtung religiöser Gebräuche (I. 1, 2) Jedem bekannt sein konnten (οὐκ ἀφανὴς ἦν) oder die, wie die Unanstössigkeit seiner Reden und seines gesamten Verhaltens in religiöser Beziehung und sein ablehendes Verhalten gegen die Naturphilosophie in Folge der Öffentlichkeit seines Wirkens auch dem weiteren Kreise bekannt sein konnten (I. 1, 10 ff.) Hierher scheint auch wenigstens teilweise das häufig gebrauchte φανερὸς ἦν zu gehören. Offenkundig war es nach I. 2, 64, dass er am meisten von allen Menschen die Götter verehrte und die mit schlechten Begierden Behafteten unter seinen Gefährten davon abbrachte und zum Streben nach der herrlichsten Tugend anleitete; offenkundig nach I. 3, 1, dass er sich in religiöser Beziehung in That und Wort nach dem herkömmlichen Bescheide der Pythia richtete. Hier wie bei der Offenkundigkeit (διάδηλος) seines hervorragend gesetzmässigen Verhaltens im Frieden wie in den Feldzügen (IV, 4, 1) darf wohl an die Offenkundigkeit im weiteren und weitesten Sinne gedacht werden, während in anderen Fällen, wie z. B. bei seiner strengen Geübtheit in der Enthaltsamkeit IV. 5, 1, dieselbe ausdrücklich auf den Kreis der Gefährten eingeschränkt wird (φανερὸς ἦν τοῖς συνοῦσι, oder doch, wie in seiner siegreichen Stärke gegenüber den Verlockungen der Schönheit I. 3, 14 (wo das einfache φανερὸς ἦν steht), der Natur der Sache nach diese Einschränkung geboten erscheint.

Im Wesentlichen aber ist sich Xenophon bewusst und macht es mit dem grössten Nachdruck geltend, dass er lauter für den weiteren Kreis völlig neues Material zur Beurteilung seines Schützlings und Helden bringt. So setzt er I. 1, 2 den in vagen Gerüchten verbreiteten Vorstellungen über das Daimonion, von denen er vermutete, dass sie die Anklage wegen Asebie mit veranlasst haben, die genaue Auseinandersetzung

über diesen Punkt (ὁ δὲ οὐδὲν καινότερον εἰσέφερε τῶν ἄλλων) gegenüber. So betont er I. 4, 1 f. gegenüber der auf schriftlichen und mündlichen Berichten über Sokrates beruhenden Vorstellung, als habe dieser nur oberflächliche Anregungen zur Tugend zu geben vermocht, dass man nicht nur die zersetzende Fragekunst, die er gegenüber dem Wissensdünkel Aussenstehender anwandte, sondern auch seine Weise des Redens im täglichen Verkehr mit dem engeren Jüngerkreise kennen müsse, um über diesen Punkt das richtige Urteil gewinnen zu können. Demgemäss versetzt uns denn auch die ganze Schrift mit Ausnahme der wenigen Punkte, die der vollsten Öffentlichkeit angehörten oder des Berichtes über das Verhältnis des Alcibiades und Kritias zu Sokrates I. 2, 12 ff., das zeitlich der Schülerschaft Xenophons weit voran lag und hinsichtlich dessen er offenbar besondere Erkundigungen eingezogen hat, mit Ausnahme ferner der Äusserungen des Sokrates über sein Verhalten der Anklage gegenüber IV. 8, 4 ff., die er dem Hermogenes verdankt, in die interne Welt des intimeren Wirkens des Sokrates, von der er selbst Zeuge gewesen war, gleichviel ob es sich dabei um den direkten Verkehr mit den Jünglingen oder sonstigen ständigen Gefährten oder um solche Vorgänge handelte, bei denen die Gefährten nur als Augen- und Ohrenzeugen gegenwärtig waren. Dem entspricht auch die häufige stark accentuierte Hervorhebung der eigenen Anwesenheit und Ohrenzeugenschaft oder des bestimmten Wissens. Es braucht wohl nicht nochmals hervorgehoben zu werden, dass diese Punkte an dieser Stelle nicht deshalb hervorgehoben werden, um die strenge historische Authentie der Berichte zu erweisen, sondern nur um den Stoff zu charakterisieren, den Xenophon zur Ausfüllung des Rahmens seiner Verteidigung benutzt und aus dem sich demgemäss das uns gebotene Bild des Sokrates zusammensetzt.

Durch diese Heranführung eines Materials von intimerem Charakter nun aber wächst das entworfene Bild weit über

den engen Rahmen des gemeinnützigen Mitbürgers hinaus. Schon bei der Abwehr der Anklage musste selbstverständlich die interne Kenntnis als ausschlaggebend in Betracht kommen; mehr noch aber in dem weit umfangreicheren Teile der Schrift, wo er nicht bloss auf unschuldig plädiert, sondern die positive Verdienstlichkeit des sokratischen Wirkens nachzuweisen bestrebt ist, erhält der Inhalt dem banalen Gesichtspunkte zum Trotz ein Gepräge tieferen Eindringens in den eigentlichen Gehalt der Lehre, der es uns ermöglicht, unter Abstreifung der äusseren Form, der Anordnung des Stoffes nach der oberflächlichen Schablone der Verteidigung, das Bild eines Gedankensystems zu gewinnen, wie es Xenophon als das eigentlich sokratische vorschwebte. Wir haben ja freilich, wie allein schon die Aufzählung der sokratischen Themata I. 1, 16 beweist, der von Xenophon gewählten Weise der Verteidigung starke Einbussen in dieser Beziehung zu verdanken, indem er aus dem ihm zu Gebote stehenden Material Vieles aussonderte und bei Seite stellte, aber es bleibt doch noch genug übrig, um uns die Entwerfung eines tieferen und reicheren Bildes seines Sokrates zu ermöglichen. Das ist also der erste der beiden besonders hervorzuhebenden Züge, vermöge deren es uns möglich ist, aus der an sich recht äusserlich gehaltenen Verteidigung ein mehr innerliches Bild zu gewinnen. Der andere hängt damit eng zusammen.

Das beigebrachte Material besteht nämlich aus zwei charakteristisch verschiedenen Bestandteilen. Einesteils finden wir allgemeine Auslassungen über die Lebensweise, die Gesinnungen und Prinzipien des Sokrates. Hierher sind auch die Darlegungen von Gedankengängen über bestimmte bei Sokrates häufig wiederkehrende Themata zu rechnen, hinsichtlich deren sich, wie Xenophon schon durch den Gebrauch des Imperfekt andeutet, bei ihm eine Art von stereotyper Behandlungsweise herausgebildet hatte. Dies Stereotype musste sich ganz von selbst herausbilden, da der Lehrinhalt und die

Methode Jahrzehnte hindurch die gleiche blieb, während unter den Empfängern der Belehrung wenigstens partiell ein beständiger Wechsel stattfand, die Berührung der ständigen Themata aber fast ausnahmslos dem Bedürfnis der einzelnen Individuen, häufig unter Abwartung eines bestimmten geeigneten Anlasses, angepasst wurde. So bezeugt Xenophon z. B. IV. 3, 2, dass über die Abhandlung des Themas der Frömmigkeit mit verschiedenen einzelnen der Gefährten von Mehreren schriftliche Berichte vorlägen. Beispiele der Berichterstattung im Imperfektum, die sogar die Einzelzüge des Raisonnements und der konkreten induktiven Veranschaulichung, wie sie Sokrates eigen war, wiedergeben, finden sich schon im ersten Kapitel, wo in dieser Weise § 7 ff. sein Raisonnement über die Fälle der Erforderlichkeit der Orakelbefragung, § 12 ff. seine Beweisführung für die Thorheit der Naturphilosophie wiedergegeben wird. Dahin gehört ferner der Nachweis der Verkehrtheit des Honorarnehmens I. 2, 6 u. s. w.

Diesem Bestandteil der indirekten Berichterstattung steht nun aber ein zweiter durchaus andersartiger gegenüber. Das sind die Einzelgespräche mit bestimmten einzelnen Personen, die mit allen hauptsächlichen Wendungen des Gesprächs in direkter Rede wiedergegeben werden und die schon äusserlich quantitativ betrachtet einen sehr erheblichen Bestandteil der Schrift bilden. Sehen wir hier von dem etwas eigenartig humoristisch gehaltenen Gespräch mit Xenophon aus Anlass der Liebschaft des Kritobulos I. 3, 9—13 ab, so gehört hierher I. 4 u. I. 6; das ganze zweite Buch; ebenso Buch III. ausser Kap. 8, 8—10 und 9, 5—15, wo jedoch ebenfalls teilweise, wenn auch in indirekter Rede der wesentliche Inhalt bestimmt veranlasster Einzelgespräche wiedergegeben wird. Allerdings bringen hier die beiden letzten Kapitel 13 und 14 nur sehr kurze Gespräche von teilweise fast apophthegmatischem und anekdotenhaftem Charakter, immerhin aber Einzelgespräche aus bestimmt gegebenem Anlass. Endlich aus dem vierten

Buche Kap. 2—6, § 11. Also bei weitem der grösste Teil der ganzen Schrift.

In diesen Einzelgesprächen nun findet vornehmlich das Hinausgehen über den banalen Zweck des Nutzens, das Hervortreten eines sehr bestimmten, detaillierten Lehrgehaltes statt. Es entsteht somit hier die wichtige Frage, ob wir hier freie Dichtungen Xenophons, wenn auch mit der Intention objektiv historischer Färbung, etwa wie in unseren historischen Romanen, oder Berichte über wirklich Geschehenes vor uns haben. Dies ist noch nicht die Frage der eigentlichen historischen Authentie im objektiven Sinne. Diese letztere Frage kann nur indirekt und im Zusammenhange mit der Frage der Geschichtlichkeit des Sokratesbildes unserer Schrift überhaupt entschieden werden, indem gezeigt wird, dass hier nicht ein durch die subjektive Auffassung des Schriftstellers entstellter Sokrates, sondern der seinen geschichtlichen Antecedenzien und seinen historischen Nachwirkungen gemässe Sokrates vorliegt.

Gehen wir von der Voraussetzung aus, dass Xenophon nicht unter der Maske des Sokrates nur seine eigene Weisheit zu Markte bringen wollte, dass er ferner auch nicht nur in der Weise des historischen Romans freie Kompositionen mit möglichst treuer geschichtlicher Färbung zu liefern beabsichtigte, sondern wirklich Geschehenes berichten wollte, so entsteht die Frage: Wie war es möglich, dass Xenophon diese oft sehr complizierten Einzelgespräche mit allen ihren nicht allein durch die behandelten Stoffe, sondern ebenso sehr durch die Eigenart der zusammenwirkenden Persönlichkeiten bedingten Wendungen nach längerer, für ihn selbst durch die aufregendsten Ereignisse ausgefüllter Zwischenzeit, so wie er selbst sie zur Zeit ihres Stattfindens aufgefasst hatte, wiedergeben konnte? Er selbst beruft sich zur Erklärung dieser Möglichkeit, während er sich an zahlreichen Stellen mit der blossen Versicherung des οἶδα oder ἤκουσα begnügt, an der massgebenden Stelle, wo es sich generell um den gesamten

der positiven Rechtfertigung angehörigen Stoff nach seinen beiden Hauptteilen, dem Wirken des Sokrates durch sein Thun wie durch seine lehrhaften Unterredungen handelt (I. 3, 1), ausdrücklich auf sein Gedächtnis (γράψω, ὅποσα ἂν διαμνημονεύσω).

Nun kann man von der Gedächtniskraft eines Zeitalters, in dem die schriftliche Aufzeichnung und das Schrifttum überhaupt noch eine sehr bescheidene Rolle spielte, man kann von der mit seinem Berufe zum Historiker zusammenhängenden Spezialveranlagung Xenophons noch so günstig denken, man kann das ungemein lebhafte Interesse, das bei den ständigen Gefährten des Sokrates für die Lehrgespräche des verehrten Meisters als die Hauptereignisse ihres Lebens und die Marksteine ihrer geistigen Entwicklung obwaltete, in ausgiebigster Weise in Anschlag bringen: ein dauerndes, noch nach Jahrzehnten präsentes, rein gedächtnismässiges Festhalten der Detailwendungen dieser Einzelgespräche scheint doch nicht mehr innerhalb der Grenzen der menschlichen Naturausstattung zu liegen. Es ist unter den vorerwähnten Voraussetzungen begreiflich, dass sich die allgemeinen Züge der Lebens- und Denkweise und selbst die Spezialzüge der stereotyp wiederkehrenden Argumentationen, von denen oben die Rede war, während eines vielleicht über acht Jahre sich erstreckenden ständigen Verkehrs unverlierbar dem Gedächtnis einprägten; für das hier in Rede stehende Material aber scheint es notwendig, die Annahme direkt an die Vorgänge selbst sich anschliessender Aufzeichnungen zu Hülfe zu nehmen. Sollte sich Xenophon nicht für die Hauptmasse der Ereignisse der Anabasis mit ihren genauen chronologischen Bestimmungen gleichzeitige Notizen gemacht haben? Wenn aber dies, wird sich dann nicht der historische Beruf auch schon vorher, während seines Verkehrs mit Sokrates, der etwa von seinem 18. bis zu seinem 26. Lebensjahre sich erstreckte, geregt haben? Es brauchte sich nicht um wörtliche Aufzeichnungen über diese Gespräche in der Form, in der sie uns jetzt vorliegen, zu

handeln; kürzere, dem Gedächtnis als Stützpunkte dienende, aber die Detailwendungen mit umfassende Notizen genügten vollständig, um einer späteren Reproduktion, die natürlich nicht beanspruchte, bis auf jedes einzelne Wort getreu zu sein, als Unterlage zu dienen. Wenn Xenophon sich an der angeführten Stelle ausschliesslich auf sein Gedächtnis beruft, so hatte das ja für einen erheblichen Teil seiner Berichte, wie wir angenommen haben, buchstäblich seine Richtigkeit und auch für diejenigen Teile, in denen er seine Aufzeichnungen zu Hülfe nahm, musste die das Geschriebene belebende und ergänzende Erinnerung zur Herstellung der Form, in der er die Gespräche darbietet, das Ihrige thun. So konnte er, ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, sich auch für diesen Teil auf seine Erinnerung berufen. Es würde ja allerdings die Berufung auf schriftliche Aufzeichnungen dem Ganzen den Anstrich erhöhter Authentie gegeben haben, aber vielleicht erschien ihm solche Berufung kleinlich pedantisch, schulmeisterlich, eines in kriegerischer und staatsmännischer Thätigkeit erprobten Mannes unwürdig.

Wie dem aber auch sei, jedenfalls erscheinen neben dem indirekt Referierten diese Einzelgespräche als ein überaus bedeutsamer, weit über den kleinlichen Gesichtspunkt des gemeinnützigen Wirkens hinauswachsender und in die Tiefen eines eigenartigen Gedankensystems hineinführender Bestandteil seines Berichtes. Während er nur dem athenischen Publikum den im Sinne einer biedermännischen Moral wirkenden Sokrates vorführen wollte, vertiefte sich ihm an der Hand seiner Erinnerungen das Bild zu dem eines auf Reform des gesamten gesellschaftlichen Lebens bewusst hinarbeitenden Denkers. Vielleicht war er sich selbst der Bedeutung dieser Erweiterung seiner Darstellung nicht einmal klar bewusst; wenigstens hat er sie, wie wir gesehen haben, nicht zum Stützpunkte seiner Verteidigung gemacht. Jedenfalls haben wir dieser Eigentümlichkeit seines Berichtes ein reiches

Material zur Entwerfung eines Bildes des xenophontischen Sokrates zu danken, das sich, ganz auf unserer Schrift fussend, dennoch weit über die dürren Schablonen seiner Verteidigungsmethode erhebt, eines Bildes, das in ganz andersartiger Gruppierung, als der von Xenophon gewählten, den Gedankenkreis des xenophontischen Sokrates in seinem genuinen organischen Zusammenhange vorführt.

Hierbei aber handelt es sich nicht um blosse Umstellung und Umordnung. Xenophon ist bei seinen Erinnerungen und Aufzeichnungen in grossem Masse abhängig von seinen individuellen Interessen und von der Zugänglichkeit des Stoffes für sein nicht immer zureichendes Verständnis. Den breiten Ausführungen über Enthaltsamkeit und Abhärtung, den Gesprächen über Freundschaft und gute Ratschläge an Freunde II. 3—10, die nicht immer diesseits der Grenze der von Schleiermacher gerügten Langweiligkeit bleiben, denen über Feldherrnämter III. 1—4, die seinen persönlichen Interessen besonders zusagen mochten, denen mit Künstlern und Handwerkern und mit der Hetäre Theodote III. 10 f., die mehr allgemein interessant, als von spezifischem Lehrgehalt sind, stehen über die wichtigsten und entscheidendsten Lehrpunkte nur kurze und unklare Ausführungen gegenüber. So über das Verhältnis der Weisheit zur Sophrosyne III. 9, 4 f.; so die angeblichen Begriffsbestimmungen IV. 6, die in Wirklichkeit unklar aufgefasste Argumentationen für die Wichtigkeit des begrifflichen Wissens bei der Tugendübung sind. Es mag ja sein, dass für die Auswahl und breite Ausführung der erstgenannten Stücke auch sein apologetischer Zweck, wie er ihn nun einmal gefasst hatte, mit massgebend gewesen ist. Jedenfalls zeigt die unzulängliche Behandlung der an zweiter Stelle genannten Partieen auch persönliche Unzulänglichkeit. Und so handelt es sich nicht nur um eine andere, organische Anordnung des Stoffes; es muss auch eine ganz andere Verteilung des den einzelnen Partieen zuzumessenden Raumes

stattfinden; perspektivische Verkürzung auf der einen Seite, nachdrücklichste und sorgfältigste Ausführung auf Grund minutiösester Beachtung kurzer, dem oberflächlichen Leser kaum auffallender und vielleicht dem Autor selbst ihrer Tragweite nach nicht zum Bewusstsein gekommener Andeutungen und von ihm wegen unzulänglichen Verständnisses verworren behandelter Partieen auf der anderen Seite; mit einem Worte, um eine vollständige Umzeichnung des Bildes mit veränderter Perspektive, aber ohne Alterierung seiner Züge und in Übereinstimmung mit der Meinung des Autors. In diesem Sinne das Bild des xenophontischen Sokrates zu unterwerfen, wird also jetzt unsere Aufgabe sein.

Zweiter Abschnitt.

Das System selbst.

1. Der Grundgedanke der sokratischen Lehre.

Es handelt sich jetzt darum, das Prinzip zu finden, von dem aus sämtliche Lehrpunkte des xenophontischen Sokrates ihren einheitlichen systematischen Zusammenhang finden. Wir werden zu diesem Zwecke zunächst alle diejenigen Aussagen Xenophons selbst zusammenstellen, in denen er sich nicht über einzelne Punkte des sokratischen Wirkens, sondern über dieses als ein Ganzes, seiner Totalität nach, auslässt, und sodann aus den mitgeteilten Reden des Sokrates selbst die auf den Kernpunkt seiner Gedankenwelt hinweisenden folgen lassen.

Da es Xenophon an einem deutlichen Bewusstsein über den Einheitspunkt der sokratischen Lehre fehlt, so darf es uns nicht wundern, dass seine Aussprüche bald vager und unbestimmter, bald genauer und konkreter lauten, und dass dies Verhältnis keineswegs das einer im Verlaufe der Schrift successive hervortretenden grösseren Bestimmtheit ist, vielmehr sogar sein Schlussresümee zum Vagsten und wenig Bezeichnendsten gehört, was er in dieser Beziehung vor-

gebracht hat. Wir werden daher die in Rede stehenden Äusserungen nicht nach der Reihenfolge ihres Vorkommens in der Schrift, sondern nach der zunehmenden Bestimmtheit der Aussage anordnen.

1. I. 4, 1 wird auf ein gegnerisches Urteil hingewiesen, nach dem Sokrates zwar sehr geschickt gewesen sei für das Streben nach Tugend die erste Anregung zu geben (προτρέψασθαι), zu ihr wirklich hinzuleiten (προαγαγεῖν) aber nicht befähigt. Nach dem Zusammenhange ist klar, dass unter der protreptischen Anregung zur Tugend die dem Wissensdünkel gegenüber geübte elenchtische Fragekunst zu verstehen ist, die als eine Züchtigung der Selbstgenügsamkeit nur die erste Vorstufe wirklicher Tüchtigkeit, das Irrewerden an der vermeintlichen eigenen Vortrefflichkeit, erzeugen konnte. Xenophon verweist gegenüber dieser den Fernerstehenden ausschliesslich bekannten Weise des Wirkens auf den täglichen Lehrverkehr mit seinen Gefährten, dessen Bild er entrollen will. Er appelliert also vom exoterischen an den esoterischen Sokrates und spricht den Entschluss aus, durch Darstellung dieses internen Wirkens den aus dem externen geschöpften Vorwurf zu entkräften. Er wird so der Schilderer der internen Seite der Sokratik. Erst aus diesem Bilde soll sich ein begründetes Urteil über die Frage ergeben, ob er befähigt war, seine Gefährten besser zu machen. Hier erscheint als das Ziel der sokratischen Lehrthätigkeit in vagster Ausdrucksweise die Förderung der Tugend, das Besserwerden.

2. Nicht viel anders steht es mit dem Schlussresümee der Schrift IV. 8, 11. Unter denen, die Sokrates seinem wirklichen Wesen nach gekannt haben, trauern alle nach Tugend Strebenden ihm dauernd aufs Innigste nach, da er höchst nützlich war für die Bemühung um die Tugend. Xenophon selbst fasst sein persönliches Urteil an dieser Stelle dahin zusammen, dass Sokrates selbst das vollkommenste Muster aller Tugenden einschliesslich der Fähigkeit, das

sittlich Richtige in allen Fällen sicher zu erkennen, gewesen sei und zugleich die Gabe besessen habe, auch Andere hinsichtlich ihres sittlichen Verhaltens richtig zu beurteilen, zurechtzuweisen und zur Tugend anzuregen. Neben der Tugend erscheint in diesem letzten Satze in zweifelhaftem, nicht näher bestimmtem Sinne die Kalokagathie.

3. Genauer wird die Tugend, nach der zu streben Sokrates seine Gefährten anregte, im Schlusspassus von I. 2 (§ 64) bestimmt. Es ist die schönste und herrlichste Tugend, durch die Staaten und Häuser gut verwaltet werden. Wir können unter dieser Tugend nur die Herrschertüchtigkeit verstehen und da Xenophon im anschliessenden Satze aus dieser bildenden Thätigkeit des Sokrates den Anspruch auf hohe Ehren von Seiten des Staates ableitet, so muss das „gut verwaltet werden" im Sinne des Gemeinwohles, des Wohles der Beherrschten, verstanden werden; die Herrschertüchtigkeit ist eine im Sinne des Gemeinwohles sich bethätigende. An Stelle der abstrakten Tugendübung ist der konkrete Begriff einer im Sinne des Gemeinwohls geübten sozialen Funktion getreten.

4. An diese Stelle schliesst sich I. 2, 48 passend an. Den Alcibiades und Kritias, die einen zu spröden Stoff für die sokratische Erziehungskunst bildeten, stehen die Mustersokratiker, ein Kriton, Chairephon, Chairekrates u. s. w. gegenüber, die beim Sokrates die Ausbildung nicht zu virtuosen Volks- und Gerichtsrednern, sondern zur Kalokagathie suchten, die sie zum καλῶς χρῆσθαι in Bezug auf ihr Haus, ihre Sklaven, Angehörigen und Freunde, den Staat und ihre Mitbürger befähigte. Dieses καλῶς (oder εὖ) χρῆσθαι ist einer jener schwankenden und unklaren Ausdrücke, die Xenophon liebt, offenbar weil man dabei nicht genötigt ist, etwas ganz Scharfes und Bestimmtes zu denken. IV. 1, 2 wird es in Bezug auf die Menschen und die menschlichen Angelegenheiten gebraucht; IV. 6, 5 und 11 soll es, auf die Menschen bezogen, zur Er-

läuterung der Gerechtigkeit und auf Gefahren bezogen zur Erläuterung der Tapferkeit dienen. Das Schwankende des Ausdrucks liegt in der Unsicherheit, ob das καλῶς im Sinne des eigenen Vorteils oder des Besten der Anderen gemeint ist. An sich liegt in χρῆσθαι eher die Beziehung auf den eigenen Vorteil, als aufs Gemeinwohl; an unserer Stelle jedoch scheint die nachfolgende Versicherung, dass keiner der Genannten je etwas Böses gethan habe oder auch nur dessen beschuldigt worden sei, die Beziehung aufs Gemeinwohl zu begründen. So ist also auch hier an Stelle der abstrakten Moralität die Beziehung auf das Wohlsein der Anderen in den konkreten Beziehungen der schon in der vorigen Stelle bezeichneten wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse, des Hauses und des Staates, getreten. Von den aufgezählten Objekten des καλῶς χρῆσθαι gehören nämlich die Sklaven und Angehörigen zum Hause und die Mitbürger zum Staate und nur mit den Freunden hat es eine eigene Bewandtnis, die erst im weiteren Verlaufe klargestellt werden kann.

5. I. 1, 11—17. Hier will Xenophon zwar nur beweisen, dass in der Lehre des Sokrates nichts Unfrommes vorgekommen sei, aber dieser Ausgangspunkt veranlasst ihn zu einer sehr charakteristischen Ausführung über den ganzen Charakter seiner Lehrthätigkeit. Ungleich den Meisten der Anderen unterredete sich Sokrates niemals über die Natur des Alls, sondern unterwarf die naturphilosophischen Spekulationen einer vernichtenden Kritik, indem er unter einem dreifachen Gesichtspunkte nachwies, dass die Grübler über derartige Dinge (τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα) Thoren seien. An dieser negativen Charakteristik seiner Lehrthätigkeit ist zunächst bemerkenswert die Entgegensetzung gegen die „Meisten der Anderen“. Er wird hier in eine gemeinsame Kategorie offenbar mit der Gesamtheit der an die bildungsbedürftige Jugend sich wendenden Lehrer, also mit den Sophisten im älteren Sinne, für die sich nach I. 6, 2 damals schon die Bezeichnung

als φιλοσοφοῦντες einbürgerte, gesetzt. Das Gemeinsame ist für Xenophon zunächst ganz äusserlich das διαλέγεσθαι, wie er denn auch § 16 nachdrücklich sagt: αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο. Die Meisten dieser sophistischen Jugendlehrer befassten sich also auch mit den naturphilosophischen Theorien, wie sie damals in Folge der Denkerarbeit seit Thales als ein stattliches Ganzes vorlagen; Sokrates lehnt dieses Gebiet vollständig ab; seine Kritik der φροντίζοντες τὰ τοιαῦτα bezieht sich nicht sowohl auf jene Lehrer, als auf die produktiven Geister selbst, denen Jene ihre Weisheit entnahmen, wie denn auch IV. 7, 6 f. Xenophon ihn speziell einige naturphilosophische Lehren des in Athen besonders bekannten Anaxagoras der Kritik unterwerfen lässt. Das letztgenannte Kapitel bildet auch sonst eine bedeutsame Ergänzung zu unserer Stelle, indem Xenophon in ihm Sokrates auch in der Geometrie, Kosmologie, Arithmetik und in gewisser Weise auch in der ärztlichen Wissenschaft (§ 9) den rein theoretischen Betrieb ablehnen lässt. Die Gegenstände der positiven Lehrthätigkeit des Sokrates werden sodann § 16 aufgeführt. Sie werden unter dem Gesamtbegriffe τἀνθρώπεια zusammengefasst (§ 15 f.) und zerfallen in drei Gruppen: 1. Eine Abgrenzung des Umfangs der Tugendbegriffe gegen die entsprechenden Untugenden. Das Fromme — das Unfromme, das Sittliche — das Unsittliche (καλόν-αἰσχρόν), das Gerechte — das Ungerechte, die Sophrosyne — die Manie, Tapferkeit — Feigheit. 2. Das wahre Wesen des Staats und des Staatsmannes, also eine Erörterung über die ideale Aufgabe und Funktion des Staats und über die wahren Aufgaben und die normale Beschaffenheit der Staatsleiter, mit anderen Worten diejenigen Untersuchungen, die, schriftstellerisch fixiert, in einer „Politie“ niederzulegen gewesen wären. Die dritte Gruppe zeigt sodann die Generalisierung des in der zweiten in Bezug auf die Staatsgemeinschaft Festgestellten in Bezug auf jede Art menschlicher Gemeinschaft,

in der der Gegensatz von Leitern und Geleiteten hervortritt (also z. B. auch das Haus). Es handelt sich um die Fragen, was überhaupt wahre Herrschaft über Menschen ist und wie beschaffen der wahre Herrscher über Menschen, der ἀρχικὸς ἀνθρώπων, sein muss. Nehmen wir zur zweiten und dritten Gruppe aus der Stelle Nr. 3 die Anfeuerung zum Streben nach der schönsten und herrlichsten Tugend, durch die Häuser und Staaten gut verwaltet werden, und aus der Stelle Nr. 4 die Befähigung der wahren Sokratiker zum καλῶς χρῆσθαι in Bezug auf die gleichen Gebiete erläuternd hinzu, so ergibt sich schon hier als Zeugnis Xenophons, dass der Zweck der sokratischen Lehrthätigkeit die Erziehung zur wahren, auf das Gemeinwohl abzielenden Herrscherfähigkeit in Haus und Staat, also die Herstellung eines normalen, das Wohl Aller gewährleistenden Zustandes in beiden Formen der menschlichen Gemeinschaft durch Regeneration der Leitenden war, mit anderen Worten, dass er auf eine Reform, eine Veredlung des gesamten Gesellschaftszustandes im Sinne des Wohlseins Aller, einen sozialeudämonistischen Kulturfortschritt, und zwar durch wahre Tüchtigkeit der Leitenden, hinarbeitete.

Wir müssen aber auch die beiden ersten Stellen, in denen von der Tugend im Allgemeinen als Ziel des sokratischen Wirkens die Rede war, mit der vorliegenden kombinieren. Auch in unserer Stelle werden in der ersten Gruppe die auch in IV. 8, 11 aufgezählten Tugenden als Gegenstand der sokratischen Lehrthätigkeit aufgeführt. Sollten diese etwa in unserer Stelle ein Sondergebiet allgemein moralistischer Belehrung für Alle ohne Unterschied darstellen? Richtete sich nicht die interne und positive sokratische Belehrung, wie die Stelle Nr. 1 bezeugte, auf einen engeren Kreis von ständigen Gefährten und steht somit nicht auch seine Tugendlehre in engem Zusammenhang mit seiner Anleitung zur wahren Herrscherfähigkeit? Sind nicht diese Einzeltugenden nur ein Bestandteil und notwendiges Requisit der „schönsten und

herrlichsten Tugend, durch die Häuser und Staaten gut verwaltet werden“?

Wir sind aber mit unserer Stelle noch nicht zu Ende. Xenophon bemerkt weiter, dass nach Sokrates' Ansicht die Erkenntnis der in den drei Gruppen aufgeführten Punkte (zu denen in den Worten καὶ περὶ τῶν ἄλλων noch ein Etcetera hinzutritt) die Kalokagathie (offenbar im höchsten und idealsten Sinne) begründe, während ihr Nichtwissen dem gerechten Vorwurfe der Sklavenmässigkeit aussetze. Diese Kalokagathie nun ist uns auch schon in der zweiten und vierten Stelle entgegengetreten, in der zweiten allerdings in einer unklaren Koordination zur Tugend, in der vierten aber als einzige und ausschliessliche Bezeichnung des erstrebten Zieles und auch in unserer Stelle umfasst sie das Ganze der zu gewinnenden Einsicht einschliesslich der in der 1. Gruppe aufgezählten Einzeltugenden. So darf vielleicht vermutet werden, dass auch in der 2. Stelle Tugend und Kalokagathie eine Art von ἓν διὰ δυοῖν ist, wenigstens in so weit, dass die Tugend in der Kalokagathie einbegriffen ist. So erscheinen die wahre Herrscherfähigkeit und die wahre Kalokagathie als Wechselbegriffe, denen sich als dritter der der schönsten und herrlichsten Tugend, durch die Staaten und Häuser gut verwaltet werden, anschliesst, während die ethischen Einzeltugenden in die so gekennzeichnete Gesamtbeschaffenheit sich als Teilrequisit einordnen.

6. I. 2, 17 f. Als eine verkürzte Wiederholung der vorigen Stelle erscheinen hier die Worte διαλεγόμενον κάλλιστα περὶ ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρωπίνων, wo die zweiteilige Bezeichnung der Objekte der sokratischen Lehrthätigkeit deutlich auf die drei Gruppen der vorigen Stelle zurückweist. Es kommt hier aber ein neues bedeutsames Moment hinzu. Wie nämlich alle Lehrenden einesteils sich selbst den Lernenden darzustellen pflegen, als selbst ihre Lehre verwirklichend, anderenteils aber Jene durch die Lehre zu fördern suchen, so stellte

auch Sokrates sich einesteils seinen Gefährten in seinem eigenen Verhalten als einen καλὸς κἀγαθός dar, und andernteils übermittelte er ihnen den in der vorigen Stelle detaillierten Lehrinhalt, dessen Aneignung ja eben die wesentliche Vorbedingung der wahren Kalokagathie war. Wie bedeutsam dieses Moment der Selbstdarstellung als philosophischer Charakter nach Xenophon für Sokrates war, das bezeugt in geradezu paradoxer Zuspitzung die Stelle I. 2, 2 f. Nach dieser flösste Sokrates den Seinigen das Streben nach Tugend und die Hoffnung auf Erlangung der Kalokagathie ein und gab sich gleichwohl nie für einen Lehrer dieser Dinge aus, sondern erregte in ihnen lediglich durch die offenbare Vorbildlichkeit seines eigenen Verhaltens (τῷ φανερὸς εἶναι τοιοῦτος ὤν) die Hoffnung, dass sie durch Nacheiferung das Gleiche erreichen würden. Die offenbar paradoxe Einseitigkeit dieser Stelle erhält ihre Korrektur durch das Vorstehende. Wie hoch Xenophon auch sonst das vorbildliche Verhalten des Sokrates stellt, das darzulegen wird sich noch öfter Gelegenheit bieten und in der That kann man ja von dieser seiner philosophisch begründeten Charaktergrösse nicht hoch genug denken; da aber unser eigentliches Thema die Lehre ist, so darf dieser Punkt nur im Vorbeigehen berührt werden.

7. IV. 1, 2. Sokrates pflegte in den Formen der Erotik Jünglinge an sich heranzuziehen, bei denen er eine hervorragende natürliche Veranlagung zur Tugend wahrzunehmen glaubte. Als das hervorragendste Kennzeichen dieser Veranlagung erschien ihm ausser intellektueller Befähigung die Begierde nach denjenigen Kenntnissen, durch die eine gute Verwaltung von Haus und Staat und im Allgemeinen das εὖ χρῆσθαι der Menschen und der menschlichen Angelegenheiten bewirkt wird. Er glaubte nämlich, dass die so Veranlagten, wenn sie erzogen würden, nicht nur selbst glücklich werden und ihr Haus gut verwalten würden, sondern dass

sie auch andere Menschen und Staaten glückselig machen könnten. Hier wird einesteils in schärfster Formulierung die Mehrzahl der schon bekannten Züge des sokratischen Gedankenkreises wiederholt, andernteils aber noch mehreres bedeutsame Neue hinzugefügt. In ersterer Beziehung erscheint die gute Verwaltung der Häuser und Staaten auch hier als das Ziel. Zur vollsten Universalität erweitert wird dies Gebiet des Wirkens durch Hinzufügung der Menschen und menschlichen Angelegenheiten überhaupt, und das Schwanken zwischen der egoistischen und altruistischen Deutung bei den Ausdrücken καλῶς οἰκεῖν und εὖ χρῆσθαι wird dadurch beseitigt, dass das letzte Ziel des Wirkens auf die nicht mehr zweideutige Formel der Eudaimonie sowohl der anderen Menschen im Einzelnen als auch der Staaten gebracht wird. Hier tritt das sozialeudämonistische Endziel in nicht mehr anfechtbarer Deutlichkeit hervor. Nur hinsichtlich des Hauses bleibt es zweifelhaft, ob seine gute Verwaltung auf die Seite des eigenen oder fremden Wohlseins gestellt wird. Die Zusammenstellung der guten Hausverwaltung mit der eigenen Eudaimonie im Gegensatze gegen die fremde könnte für die erstere Auffassung geltend gemacht werden und hat ja auch unzweifelhaft eine dahin gehörige Seite; jedenfalls aber gehören doch die Genossen des Hauses, die Sklaven wie die Angehörigen, auch zu den „anderen Menschen" und wenigstens als solche jedenfalls auf die altruistische Seite. Auch die Hervorhebung bestimmter Erkenntnisse als wesentlichster Vorbedingung für die Verwirklichung dieser Ziele ist schon vorgekommen.

Neu ist hier zunächst, dass Sokrates eine ausgeprägte und hervorragende Naturanlage als Vorbedingung für die Möglichkeit der Heranbildung zur Qualität der Leitenden statuiert. Darin liegt nicht weniger als der ausgesprochene Gegensatz gegen den Vorzug der Geburt und des Besitzes und der Rückgang auf den einzigen wahrhaft gültigen Titel der Aristokratie, auf das Adelsdiplom der Natur. Gegenüber

der falschen Aristokratie der Geburt und des Besitzes tritt hier ein echt demokratisches Prinzip hervor, wie Xenophon auch I. 2, 59 als Lehre des Sokrates bezeugt, dass die zum Dienste des Staates und Volkes Untüchtigen auf jede Weise unterdrückt werden müssten, auch wenn sie noch so reich wären. Ebenso tritt aber auch gegenüber der falschen Demokratie, der öden Gleichmacherei die echte Aristokratie hervor, die ihre Beglaubigung von der Natur selbst hat und darauf ihren unbedingt gültigen Anspruch auf Herrschertum gründet.

Ein zweiter neuer Gesichtspunkt ist der, dass die zur wahren Herrschertüchtigkeit Erzogenen und sich demgemäss Verhaltenden dadurch mit der Glückseligkeit der Anderen zugleich ihre eigene Glückseligkeit begründen. Hierdurch wird auf die selbstisch-intellektualistische Triebfeder hingewiesen, die ihrem auf das Gesamtwohl gerichteten Herrscherwirken gegeben werden kann.

Das dritte Neue ist die von Sokrates planvoll betriebene Auswahl und Heranziehung der für die wahrhafte, ideale leitende Thätigkeit von Natur qualifizierten Individuen, woran sich das bereits im 1. Teile nach IV. 1—7 geschilderte planvolle Ausbildungsverfahren anschloss. Wir erhalten hier eine nachdrückliche Bestätigung der schon unter 4. gewonnenen Ansicht, dass der Zweck des sokratischen Wirkens auf eine Umbildung nicht der äusseren Gesellschaftsformen, sondern ihrer Wirkungsweise für das Gesamtwohl durch Regeneration der Leitenden gerichtet war. Er blieb in dieser Beziehung nicht bei der theoretischen Lehre vom besten Haushalt und Staate stehen, sondern legte unmittelbar Hand an, um diesen Normalzustand durch Ausbildung wahrer Leiter zu verwirklichen. Dass auch diese persönliche Reform nicht auf gewaltsamem Wege, durch ein gewaltsames Ansichreissen der leitenden Stellungen im Staate seitens der wahrhaft Berufenen zu erzielen sei, das ergibt sich indirekt aus der hiefür massgebenden Stelle I. 2, 10 f. An dieser Stelle wendet sich Xenophon

zwar zunächst gegen den speziellen Vorwurf, Sokrates reize seine Gefährten zu gewaltthätiger (βίαιοι), revolutionärer Verfassungsänderung an, aber der Vorwurf des gewaltthätigen Vorgehens wird doch nicht nur in Bezug auf diesen speziellen Punkt, sondern generell zurückgewiesen und wenn Xenophon diese Zurückweisung auch nicht als Lehre des Sokrates vorträgt, sondern nur mit seinen eigenen Argumenten begründet, so scheint er doch mit diesen Argumentationen inhaltlich nur die sokratische Denkweise wiedergeben zu wollen.

An diese Stelle nun schliesst sich die Frage an, ob nicht inhaltlich doch, wenn auch nicht in der Form der revolutionären Gewaltthat, Xenophon die Tendenz zur Verfassungsänderung zugibt. In der eben angeführten Stelle nämlich (I. 2, 9) lässt er den Vorwurf des Polykrates, Sokrates habe die Bestimmung der Archonten durchs Loos für eine Thorheit erklärt, stillschweigend auf Sokrates sitzen. Wähle man doch weder einen Steuermann, noch einen Zimmermann, noch selbst einen Flötenbläser durchs Loos, so hat Sokrates nach dem Ankläger argumentiert und Xenophon erwidert darauf nichts.

In der That scheint in diesem Punkte nach Xenophons Bericht die Tendenz zu einer auch materialen Verfassungsänderung für Sokrates bestehen zu bleiben. Hier ist aber zweierlei zu erwägen. Einesteils nämlich war nach den zur Zeit des Sokrates bestehenden Einrichtungen die Bohnenwahl der Archonten keineswegs ein vitaler Punkt der demokratischen Institutionen, sondern nur ein seltsamer Auswuchs derselben. Andernteils jedoch musste dieser Punkt gerade für den sokratischen Reformplan, der die wahrhaft Berufenen durch das Vertrauen ihrer Mitbürger an die Spitze des Staates bringen will, indem er die Besetzung der einflussreichen Stellungen dem Zufall anheimgab, ein absolutes Hindernis bilden.

Zur Begründung des ersten Punktes führe ich nach Busolt, Griech. Staats- und Rechtsaltertümer, 2. Aufl. 1892 (v. Müllers Handbuch IV, 1) Folgendes an. Die Erlosung der

Archonten hatte schon Solon eingeführt, aber sie erfolgte ursprünglich auf Grund einer Vorwahl innerhalb der vier Phylen, deren jede zehn Kandidaten zu designieren hatte. Wählbar waren dabei nur die Angehörigen der drei ersten Vermögensklassen. Die Entscheidung durchs Loos fand also nur zwischen den 40 von den Phylen Erwählten statt. Später wurde diese Einrichtung mehr und mehr demokratisiert. Im 4. Jahrhundert, also mutmasslich auch schon zur Zeit der wiederhergestellten Demokratie in den letzten Lebensjahren des Sokrates, vielleicht auch schon zur perikleischen Zeit, war die Vorwahl abgeschafft und es wurden in jeder der zehn Phylen aus der Zahl derer, die sich schriftlich als Bewerber gemeldet hatten, je zehn Kandidaten erlost, wobei eine Beschränkung durch die Vermögensklasse nicht mehr stattfand. Aus diesen hundert Kandidaten wurden sodann durch eine zweite Verlosung die neun Archonten bestimmt. Doch war damals die Amtsgewalt und Bedeutung der Archonten sehr herabgemindert und die nachfolgende Dokimasie (auch Mem. II. 2, 13 erwähnt) bildete eine Schranke gegen das Eindringen wenigstens ganz unwürdiger Elemente.

Die Kritik des Sokrates richtete sich also nur gegen eine Besonderheit der demokratischen Institutionen in einem Punkte von nicht gerade entscheidender Bedeutung. Hätte sie sich gegen das demokratische Prinzip als solches gerichtet, so hätte sie sich auch gegen die Cheirotonie durch die Volksversammlung richten müssen. Wäre dies geschehen, so hätte gewiss der im Solde des Anytos schreibende Polykrates nicht ermangelt, solche weitergehende antidemokratische Neigungen als Anklage zu verwerten. Das Stillschweigen des Polykrates ist ein vollgültiger Beweis, dass derartiges nicht vorlag.

Andernteils aber bildete das ungeheuerliche Institut der Archontenerlosung immerhin ein absolutes Hindernis für den sokratischen Reformgedanken, weil es der Geltendmachung

des Einflusses der Tüchtigen im Prinzip im Wege stand, während doch die Bestimmbarkeit der Massen durch die sich geltend machende ideale Tüchtigkeit zu den Überzeugungen des Sokrates gehört.

8. Eine gewisse, wenigstens indirekte Bestätigung für die Tendenz der Sokratik zur Ausbildung wahrer Herrschernaturen scheint Xenophon endlich dadurch zu liefern, dass er in dem Abschnitt über Kritias und Alcibiades I. 2, 12—47 wiederholt hervorhebt, diese seien durch die Begierde nach politischer Macht, durch Herrschsucht und Ruhmbegierde dem Sokrates zugeführt worden (§ 14, § 39, § 47). Glaubten diese beiden Jünglinge in dieser Beziehung ihre Rechnung bei Sokrates zu finden, so musste doch sogar im damaligen Anfangsstadium des sokratischen Wirkens (um 430) eine Beziehung seiner Lehre auf die Ausbildung von Staatslenkern schon hervorgetreten sein. Das Missverständnis konnte kein absolutes quid pro quo sein; es war nur ein Missverständnis in Bezug auf die Art, wie Sokrates sich die Gesinnung und Handlungsweise der wahren Staatslenker dachte. Gibt ja doch auch Xenophon selbst § 17 als Bestandteil der damaligen Lehre des Sokrates ein τὰ πολιτικὰ διδάσκειν zu.

So haben wir also sogar aus den eigenen Aussprüchen Xenophons einige nicht unwesentliche Grundzüge des wahren sokratischen Gedankensystems eruiert. Allerdings bedurfte es dazu eines mühsamen und peinlichen Kombinierens der vagen und unsystematischen Aussprüche Xenophons und es ist als wahrscheinlich zuzugeben, dass er selbst ein deutliches Bewusstsein von der Tragweite und dem Zusammenhange seiner Aussagen nicht besessen hat. Bedeutsame Bestätigungen und Erweiterungen der gewonnenen Grundzüge werden wir nunmehr aus den von Xenophon mitgeteilten Gesprächen zu erlangen suchen.

1. Dass Sokrates die Glückseligkeit Aller als Ziel der öffentlichen Funktionen hinstellte, das wird III. 2 durch das

Beispiel einer Funktion klar, bei der man am wenigsten daran denken möchte, dieses abstrakte Ziel ihr zuzuweisen, der Funktion des Feldherrn. Der Feldherr soll, wie der homerische Agamemnon, ein Hirt der Völker sein; er soll, wie der Hirt, dafür sorgen, dass die Herde sicher sei, dass ihr das Notwendige nicht fehle und dass der Zweck ihres Beisammenseins erreicht werde. Dieser Zweck ist aber bei einem Feldzuge die Erhöhung der eigenen Glückseligkeit durch Überwindung der Feinde (§ 1). Der Feldherr aber soll ferner, wie Agamemnon, ein tüchtiger Streiter und ein guter König sein. Ein tüchtiger Streiter nicht nur für seine eigene Person, sondern auch so, dass er dem gesamten Heere diese Eigenschaft mitteilt; ein guter König aber ist der, der nicht nur für sich selbst, sondern auch für das Wohlsein der Untergebenen sorgt. Ist der letzte Zweck des Feldzugs Erhöhung der allgemeinen Glückseligkeit, so besteht die Tüchtigkeit des guten Heerführers einzig darin, die Untergebenen glücklich zu machen.

Dies Beispiel ist gewiss eindringlich und belehrend und für die gesamte Denkweise des Sokrates überaus charakteristisch.

2. Sodann spricht sich Sokrates in seiner Unterredung mit dem jüngeren Perikles III. 5 dahin aus, dass der Grund der öffentlichen Schäden nicht bei der geleiteten Masse, sondern bei den leitenden Personen zu suchen ist, dass demgemäss das Heil nicht in einem oligarchischen Umsturz, sondern nur in einer Regeneration der leitenden Persönlichkeiten bestehen kann.

Hier erstreckt sich die generelle Erörterung der öffentlichen Zustände von § 7 bis § 21. Perikles vermisst in der Gegenwart die alte Tüchtigkeit, den alten Ruhm und die alte Eudaimonie (§ 7). Er zählt, bezeichnender Weise im ausdrücklichen Kontrast zu den Zuständen des oligarchischen Sparta, die Schäden des athenischen Volkslebens auf (§ 15 ff.) Dort Ehrfurcht vor dem Alter, hier Verachtung der älteren

Generation, die bei den Vätern ihren Anfang nimmt; dort strenge Leibesübung, hier Vernachlässigung derselben und Verspottung derer, die sich noch damit befassen; dort pünktlicher Gehorsam gegen die Vorgesetzten; hier thut man sich auf die Verachtung derselben etwas zu Gute; dort bürgerliche Eintracht, hier sucht man, statt sich gegenseitig in die Hände zu arbeiten, einander zu schaden und missgönnt den Mitbürgern mehr noch als den Fremden jeden Vorteil; Streit herrscht in den privaten wie in den öffentlichen Versammlungen, in unsinniger Prozesswut sucht Jeder auf Kosten des Anderen Gewinn zu ziehen; auch um das Staatsgut hadern sie miteinander, als ob es etwas ihnen Fremdes wäre, und mit der Geschicklichkeit zu solchen Praktiken brüsten sie sich. Er befürchtet ein Unheil für den Staat, grösser, als dass dieser es ertragen könnte, also entweder Verlust der staatlichen Selbständigkeit oder inneren Zusammenbruch in Bürgerkriegen. Es ist wohl ziemlich deutlich, dass wir hier die Sprache der entschiedensten oligarchischen Gesinnung und des Lakonismus vernehmen und dass Perikles mutmasslich in einer oligarchischen Verfassungsänderung das einzige durchgreifende Heilmittel erblickt. Wenn er also zu Anfang von § 7 die augenblickliche Kriegsgefahr für einen geeigneten Moment hält, um die Mittel zur Herstellung der früheren besseren Zustände in Betracht zu ziehen, so denkt er bei diesen Mitteln wohl nicht allein an paränetische Einwirkungen.

In wesentlich anderem Sinne spricht sich Sokrates aus. Er richtet sein Augenmerk vorzugsweise auf die eingerissene Disziplinlosigkeit, die er aus dem Sicherheitsgefühl und dem Übermut auf Grund der grossen früheren Erfolge ableitet (§ 13). Auch ihm erscheint die vorhandene Gefahr als vorzügliche Vorbedingung für eine Besserung (§ 5 f.) Auch er will dieser Unbotmässigkeit der Massen entgegenwirken, aber ein Hauptmittel dazu ist ihm die Tüchtigkeit der Befehlshaber. Auf der Flotte, bei den gymnischen Wettkämpfen, bei den

Chören herrscht strenge Disziplin, beim Landheere freilich befehligen die am wenigsten Sachverständigen, die meisten Feldherrn sind Dilettanten (§ 18, 21). Auch er will ja freilich auch auf die Massen selbst reformatorisch wirken, aber er lässt uns keinen Augenblick in Zweifel, dass dies nur durch geistige Mittel geschehen soll, so dass also bei ihm eine Veränderung der Machtverhältnisse im Staate ausdrücklich ausgeschlossen erscheint. Das Volk soll durch Vorhaltung der glorreichen Beispiele der athenischen Geschichte von Kekrops an, der wegen seiner Tugend sogar zur Schlichtung eines Streites der Götter berufen wurde, bis herab zu den Grossthaten der Perserkriege, erinnert werden, dass das πρωτεύειν μετ᾽ ἀρετῆς von Alters her das Vorrecht der Athener gewesen ist (§ 8—12). Anderenteils empfiehlt er die Rückkehr zur Lebensweise der Vorfahren als Mittel, um auch ihrer Tüchtigkeit wieder teilhaft zu werden, oder auch die Nachahmung der Lebensführung derer, die jetzt den Primat haben (also der Spartaner), wodurch es möglich sei, ihnen ebenbürtig und bei überlegenem Eifer in der Befolgung sogar ihnen überlegen zu werden (§ 14).

Ergänzend sind hierzu die Äusserungen des Sokrates § 2 f. heranzuziehen. Die Athener sind körperlich tüchtig; sie sind nicht durch innere Feindseligkeiten zerspalten. Vor Allem aber sind sie ehrliebend und hochherzig und bereit, für Ehre und Vaterland ihr Leben einzusetzen; durch die ruhmreichsten Vorbilder der Ahnen werden sie zur Tugend begeistert.

Der eigentliche Schaden also liegt nach seiner Auffassung zunächst für das kriegerische Gebiet, aber gewiss doch auch auf den anderen Gebieten, über die sich die Klagen des Perikles ergossen haben, nicht an der Entartung der Massen, sondern an der universellen Untüchtigkeit der leitenden Männer.

Hier tritt ziemlich deutlich hervor, wie sich Sokrates die Reform denkt. Allerdings verlangt er auch für das Volk

Zurückführung zu primitiveren und gesunderen Lebensformen und Erweckung der Ehrliebe durch Vergegenwärtigung der glorreichen Vergangenheit, vornehmlich aber erwartet er die Heilung von erhöhter Tüchtigkeit der mit der Leitung Betrauten.

Eine Bestätigung seiner günstigen Meinung vom athenischen Volke im Ganzen bietet die Stelle III. 3, 12 ff. Wenn ein Sängerchor von Athen nach Delos gesandt wird, so kann kein Chor von anderwärts an Wohlklang der Stimmen mit diesem wetteifern; ebenso steht an Schönheit der Männer Athen den anderen Staaten voran. Weit mehr noch aber als durch Schönheit der Stimmen oder Stattlichkeit des Körperbaues übertrifft der Athener die Anderen durch Ehrliebe. Darum kann auch von einer athenischen Reitertruppe — denn von einer solchen ist hier die Rede — bei tüchtiger Führung, zu deren Obliegenheiten auch der wirksame Appell an das Ehrgefühl gehört, das Höchste erwartet werden.

Wir erkennen schon hier, dass Sokrates keineswegs, wie die vulgäre Vorstellung ihn auffasst, von Haus aus auf eine Ethik im universellen Sinne ausgeht. Er stellt nicht nur nicht für die Menschheit überhaupt, sondern nicht einmal für die Gesamtheit des athenischen Volkes bindende Normen der Lebensführung auf. Das Wort Ciceros Tusc. V. 4, 8: A Socrate omnis, quae est de vita et moribus philosophia, manavit ist in dem Sinne richtig, dass Sokrates im Zusammenhange seines Gedankensystems auch auf die ethischen Fragen stösst und so Anlass erhält, in einem ganz konkreten Zusammenhange grundlegende Bestimmungen des Ethischen aufzustellen, nicht aber in dem, dass er von vornherein gleichsam in abstracto auf die Begründung einer Ethik ausgegangen wäre.

3. Aber auch in anderen Gesprächen finden wir den Gedanken mit dem grössten Nachdruck bestätigt, dass die Herrschertüchtigkeit der Leitenden das wichtigste Requisit zur Herstellung der normalen öffentlichen Zustände ist. Als

der junge Euthydemos IV. 2, 11 eingesteht, er strebe nach derjenigen Tüchtigkeit (ἀρετή), durch die man ein πολιτικός, ein οἰκονομικός und ein ἄρχειν ἱκανός werde, erklärt Sokrates, dass er damit allerdings nach der besten Tüchtigkeit und der grössten Kunst strebe, denn dies sei die Kunst der Könige und werde die königliche genannt. Und dass er das Ziel dieser Kunst im allgemeinen Wohlsein sieht, das hat er schon durch den Passus in der Fragestellung zum Ausdruck gebracht, sie sei die Tüchtigkeit, durch die man den anderen Menschen nützlich werde, wobei der Zusatz καὶ ἑαυτοῖς zugleich auch auf den schon IV. 1, 2 hervorgetretenen Gedanken hinweist, dass damit solidarisch auch die eigene Glückseligkeit verknüpft ist. Der Begriff der βασιλικὴ τέχνη ist (II. 1, 17) auch dem Aristipp bekannt, der ihn freilich nur in spöttischem Sinne und ohne die Bezugnahme auf die Glückseligkeit Aller erwähnt.

Dieselbe Voraussetzung hinsichtlich der Wertschätzung wahrer Herrschertüchtigkeit durch Sokrates liegt aber auch dem Angriff des Antiphon I. 6, 15 zu Grunde, Sokrates könne doch nicht glauben, Andere zur Staatsleitung befähigt (πολιτικούς) zu machen, wenn er selbst nicht durch Beteiligung am Staatsleben seine Befähigung dazu erweise. Antiphon setzt also voraus, dass Sokrates sich die politische Bildung seiner Gefährten zum Ziele setze. Diese Voraussetzung aber wird durch die Antwort des Sokrates nicht zurückgewiesen, sondern bekräftigt. Er erwidert, ob er denn nicht etwa besser sich dem Staatswesen widme (τὰ πολιτικὰ πράττοιμι), wenn er möglichst Viele zur staatsmännischen Thätigkeit tüchtig mache, als wenn er allein an den öffentlichen Angelegenheiten sich beteiligte. In diesem kurzen Redewechsel liegt viel mehr, als die äusserliche Abfertigung des unberufenen Fragers direkt zum Ausdruck bringt. Sokrates hält es für zwecklos, an dem herkömmlichen Treiben der verderbten Politiker sich zu beteiligen; er arbeitet aber in der Stille an

der Ausbildung eines neuen Stammes wahrer Staatsmänner und Leiter.

4. Dem wahren Leiter nun muss zunächst schon des sachlichen Erfolges wegen *der Wille und die Fähigkeit* eigen sein, im wahrhaft gemeinnützigen Sinne zu wirken. Ebenso aber muss er im Stande sein, *die Masse*, die nun einmal im demokratischen Staate formell die ausschlaggebende Gewalt hat, nach seinen Absichten *zu bestimmen und zu lenken*. Dazu ist aber zweierlei erforderlich, einesteils, dass er für den Inhalt seiner Bestrebungen das *Vertrauen* der Geleiteten besitze, andernteils, dass er durch die Fähigkeit der *Überredung* die Geleiteten für seine Intentionen zu gewinnen wisse.

Dass Sokrates den *reinen Willen des Guten* fordert, dafür mag als vorläufige Beweisstelle hier die Entgegensetzung der καλοὶ κἀγαθοί gegen die eigensüchtigen Staatsmänner im Gespräch mit Kritobulos II. 6, 24 gelten. Die schlechten Lenker streben nach Macht, um sich unrechtmässiger Weise zu bereichern, um Menschen zu vergewaltigen und ihren Lüsten zu fröhnen, die guten, um selbst nicht vergewaltigt zu werden und dem Vaterlande Gutes zu thun. Wenn an dieser Stelle auch noch ein Wirken für die Freunde statuiert wird, so beruht dies auf einem im Augenblicke noch nicht zu besprechenden Gesichtspunkte seines Gedankensystems.

Dass auch *Leistungsfähigkeit* in den übernommenen Geschäften notwendig ist, hob Sokrates schon im Gespräch mit Perikles hervor, indem er an den Feldherrn das αὐτοσχεδιάζειν, den Dilettantismus, der keiner Vorbildung zu bedürfen glaubt, tadelte (III. 5, 21). Er sagt von den Feldherrnstellen: ἐν τούτοις οἱ ἥκιστα ἐπιστάμενοι ἄρχουσιν αὐτῶν. Derselbe Hinweis liegt in dem scharfen Tadel der ἀλαζόνεια in I. 7. Wer den Steuermann oder Feldherrn spielen will, ohne sich auf die Sache zu verstehen, wird diejenigen zu Grunde richten, an deren Wohle ihm gelegen ist und auch

selbst schlecht dabei fahren. Wer aber gar sich ohne Grund für befähigt ausgibt, den Staat zu leiten, der ist ein viel grösserer Betrüger, als wenn er einen Wertgegenstand unterschlüge (§ 4 f.). Die mannigfachsten Ausführungen dieses Gedankens finden sich in der Kapitelgruppe III. 1—7, insbesondere in der drastischen Unterredung mit dem jungen Streber Glaukon Kap. 6.

Die wahren Herrscher sind nach III. 9, 11 ff. nicht die auf irgend eine Weise, durch List oder Gewalt, durch Wahl oder Loos, in den Besitz der Gewalt Gelangten, sondern diejenigen, die die erforderliche Fähigkeit besitzen. Auf dem Schiffe und beim Landbau herrscht nicht der Besitzer, sondern der Kundige, ebenso beim Kranken und bei der Leibesübung; beim Wollespinnen herrschen sogar die Weiber als die Kundigen. Der Tyrann, der kundigem Rate nicht folgt oder sogar den wohlmeinenden Ratgeber umbringen lässt, wird der natürlichen Strafe des Misslingens seiner Unternehmungen nicht entgehen. Ein tüchtiger Leiter, sei es auf welchem Gebiete auch immer, ist nach III. 4, 6 derjenige, der weiss, wessen es bedarf und der dies zu beschaffen im Stande ist. Das Bild des unfähigen Steuermanns, der sich selbst und das Schiff ins Verderben bringt, kehrt auch im Gespräch mit Kritobulos II. 6, 38 wieder, wo entsprechend auch der nur angeblich zum Feldherrn, Richter, Staatsmann, Hausverwalter Befähigte (der angebliche στρατηγικός, δικαστικός, πολιτικός, οἰκονομικός) Schaden anrichtet und sich selbst in Schaden und Schande stürzt.

Der wahre Leiter muss aber auch im Stande sein, die Geleiteten nach seinem Willen zu bestimmen. Es muss hier nachdrücklich betont werden, dass wie Xenophon (I. 2, 10), so auch Sokrates selbst, vom Hülfsmittel der Gewalt bei den Leitern ganz absieht und nur die mit dem demokratischen Geiste einzig in Einklang stehende freie Zustimmung der Geleiteten in Betracht zieht. Dies geht schon aus vorstehenden

Bemerkungen über den Tyrannen (III. 9, 11 ff.) hervor; ebenso aus seiner Position gegenüber den Wünschen und Andeutungen des jüngeren Perikles.

Die beiden Mittel, die hier in Betracht kommen, sind Vertrauen und Überredung. Das Vertrauen erwächst zunächst aus der Überzeugung von der redlichen, gemeinnützigen Gesinnung des Leitenden. Schon dem Weichlichen und Schlemmer wird nach I. 5, 1 f. Niemand die Leitung im Kriege, die Erziehung von Kindern oder die Verwaltung von Vermögen anvertrauen. Umgekehrt wird nach IV. 4, 17 dem Gesetzestreuen Jeder mit vollem Vertrauen die Obhut seiner Habe und seiner Kinder übertragen; Staat, Eltern, Angehörige, Sklaven, Freunde, Mitbürger, Bundesgenossen, Fremde, ja selbst der Landesfeind, Alle schenken ihm ihr vollstes Vertrauen.

Andernteils ruht das Vertrauen aber auch auf der Überzeugung von der Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit. Der kürzeste, sicherste und trefflichste Weg, um in irgend einer Sache für tüchtig zu gelten, ist, dass man versucht, darin wirklich tüchtig zu werden (II. 6, 39) und nach demselben Kapitel § 13 erwarb sich Themistokles die Liebe des Volkes, indem er die ihm erwiesenen Wohlthaten wie einen Liebeszauber ihm anhängte. Als Muster eines durch wahre Tüchtigkeit das höchste Vertrauen geniessenden Staatslenkers erscheint auch IV. 2, 2 Themistokles. Es wird hier in Gegenwart des dünkelhaften Euthydemos in tendenziöser Weise die Frage aufgeworfen, ob Themistokles die hervorragenden Eigenschaften, auf Grund deren er von der Bürgerschaft stets als Retter in der Not betrachtet worden sei, etwa nur als Naturanlage, oder nicht vielmehr als Resultat eines bildenden Umganges mit Tüchtigen besessen habe. In nachdrücklichster Formulierung tritt dies Prinzip III. 3, 9 auf: In jeder Angelegenheit sind die Menschen am meisten denen zu folgen geneigt, die sie für die Tüchtigsten halten, in der Krankheit, wen sie für den ἰατρικώτατος, zu Schiffe, wen sie für den

κυβερνικώτατος, beim Landbau, wen sie für den γεωργικώτατος halten. Ebenso werden auch bei einer Reitertruppe, denn von einer solchen ist die Rede, Alle dem am meisten geneigt sein zu folgen, den sie für den Einsichtigsten in die betreffenden Obliegenheiten halten.

Aber auch zu überreden muss der Leiter verstehen. So muss gleich in dem eben angeführten Beispiele des Reiteranführers dieser nicht nur der Tüchtigste sein, er muss es auch verstehen, die Untergebenen von der Heilsamkeit seiner Anordnungen für sie selbst zu überzeugen, was nur durch die Rede geschehen kann. Auch dieser Punkt wird sofort aus der Sphäre des equestrischen Spezialfalls in die der allgemeingültigen Wahrheit erhoben: es gibt kein Wissen von den gesetzlichen Normen des Zusammenlebens, kein Lernen, keine Überzeugungen, kein Mitteilen von Einsichten ohne die Rede (§ 10 f.)

Ebenso bietet die Stelle II. 6, 13 eine hierher gehörige Parallele zum werkthätigen Liebeszauber des Themistokles; das sind die Zaubergesänge (ἐπῳδαί) der Beredsamkeit, durch die ein Perikles sich die vertrauensvolle Anhänglichkeit der Athener erwarb. Und dieses selbe Bild kehrt in höchst bezeichnender Weise wieder, wenn er im Gespräch mit Theodote III. 11, 16 seine Gefährten mit Freundinnen vergleicht, die Liebestränke und Beschwörungsformeln (φίλτρα καὶ ἐπῳδάς) von ihm lernen wollen und ihm Tag und Nacht keine Ruhe lassen. Die Nutzlosigkeit auch der gediegensten Einsichten ohne die Befähigung, sie den Massen plausibel zu machen, bildet das eigentliche Thema der Unterredung mit dem schüchteren Charmides III. 7; aber auch im Gespräch mit Glaukon III. 6 wird neben den sachlichen Anforderungen an den Staatsmann die Fähigkeit zu überreden gefordert. Wie er glauben könne, wenn er nicht einmal seinen Onkel überreden könne, das gesamte athenische Volk mit samt dem Onkel überreden zu können? (§ 15).

Generell spricht Sokrates im Gespräch mit Kritobulos II. 6, 26 die Überzeugung aus, dass, wie in den gymnischen Wettkämpfen die Tüchtigsten die Siegespreise davontragen, so auch im staatlichen Leben die καλοὶ κἀγαθοί, — das sind aber auch in den sokratischen Reden ebenso wie in den Referaten Xenophons die in jeder Beziehung zur Herrschaft Tüchtigen — die Überlegenen sind (ἐν δὲ τοῖς πολιτικοῖς οἱ καλοὶ κἀγαθοὶ κρατιστεύουσιν).

Diese letzte Stelle aber gewährt ferner noch einen Einblick in ein letztes Erfordernis zur Verwirklichung der herrschenden Stellung der wahrhaft Edlen und Tüchtigen, nämlich den freundschaftlichen Zusammenschluss. Sokrates beweist dem Kritobulos ausführlich, dass gerade bei den καλοὶ κἀγαθοί die in der Menschennatur liegenden Impulse zur Freundschaft vornehmlich zur Geltung gelangen (§ 21 ff.)

Er kommt in diesem Zusammenhange (§ 24 ff.) zur Betonung der Wahrscheinlichkeit, dass die Tüchtigen auch hinsichtlich des Strebens nach staatlichen Ehrenämtern nicht nur ohne gegenseitige Beeinträchtigung, sondern sogar unter gegenseitiger Förderung einträchtig vorgehen werden. Werden beim Streben nach Herrschaft nicht gemein egoistische und der Gesamtheit schädliche Zwecke verfolgt, sondern das Wohl der Gesamtheit, so ist ein enges Gemeinschaftsband zwischen den Strebenden möglich. In den gymnischen Wettkämpfen ist es nicht erlaubt, dass die Tüchtigsten sämtlich sich gegen die Schlechteren zusammenthun, im Kampfe um die leitenden Stellungen im Staate aber steht einem solchen Zusammenschluss nichts im Wege, und der eigene Vorteil schon lässt den Tüchtigen eher den Tüchtigen zum Genossen wählen, als den Schlechten, der überdies in Bezug auf die geforderten Gegenleistungen anspruchsvoller ist. Hier ist der nächste Gedanke die Möglichkeit der Freundschaft bei den idealen Herrschern; indirekt aber liegt darin das Weitere, dass durch

freundschaftlichen Zusammenschluss der Edlen ihre Zwecke im Staatsleben weit wirksamer erreicht werden. Wird der Edelgesinnte weniger befähigt sein, dem Staate Wohlthaten zu erweisen, wenn er καλοὶ κἀγαθοί zu Helfern hat? Sollte es nicht nützlich sein, mit den Besten als Freunden die staatsmännischen Geschäfte zu betreiben? (§ 26).

Diese Stelle lässt ein überraschendes Licht auf die vielfache und nachdrückliche Accentuierung der Freundschaft und ihres Wertes bei Sokrates überhaupt fallen. Nicht nur preist er den Wert derselben überhaupt in beredter Weise als des ertragreichsten aller Besitztümer (II. 4, 5—7) und ermahnt, sich durch Tüchtigkeit der Freundschaft Anderer würdig zu machen (II. 5 und 6, 28 und 36), sondern er bezeichnet es geradezu als eine Wirkung der von ihm selbst erstrebten Heranbildung seiner Gefährten zur idealen Tüchtigkeit, dass sie einander fürs ganze Leben tüchtige (ἀγαθοί) Freunde sein werden (I. 2, 8). Dass er an dieser Stelle auch für sich selbst an dieser Freundschaft als Lohn seiner Bemühungen einen reichen Anteil fordert, dass er ferner I. 6, 14 sich mit diesem Streben nach tüchtigen Freunden in scherzhafter Wendung geradezu als Sportsman der Freundschaft bezeichnet, gehört, wie das ganze persönliche Wirken des Sokrates in dem exceptionellen Charakter des die Reform Anbahnenden hier, wo es sich nur um die Reformg e d a n k e n handelt, noch nicht zur Sache. Doch wird auch an dieser Stelle nicht nur die Freundschaft der von ihm Gebildeten zu ihm, sondern generell ihrer Aller Freundschaft untereinander betont. Auch bei den echten Sokratikern I. 2, 48 wurden unter den Objekten, mit denen sie richtig umzugehen wissen, die Freunde aufgezählt. Suchen ja doch nach II. 1, 14 schon nach dem herkömmlichen Laufe der Dinge die Staatsleiter (οἱ πολιτευόμενοι) ausser ihren Verwandten als Stütze ihrer Stellung auch Freunde zu erwerben und zu erhalten. Und demgemäss erscheint es als ein wichtiger sekundärer Vorteil einer leitenden Stellung,

dass sie die Mittel bietet, die zu ihrer Erhaltung notwendigen Freunde durch geleistete Dienste an sich zu knüpfen (I. 6, 9; II. 6, 25; III. 7, 9).

Nach allen diesen Stellen dürfen wir wohl annehmen, dass die Freundschaft geradezu einen Punkt im sokratischen Reformprogramm bildet. Er erblickt offenbar in dem festen Zusammenschluss der zur wahren Herrschertüchtigkeit Gebildeten in den öffentlichen Angelegenheiten ein Hülfsmittel von so unwiderstehlicher Stärke, dass mit ihm auch unter den Formen der Volksherrschaft die gewünschte Wirkung nicht verfehlt werden wird.

Fassen wir alles Bisherige zusammen, so hat sich als Grundgedanke des sokratischen Wirkens, also auch der sokratischen Lehre, eine Reformforderung im Interesse des Gesamtwohles ergeben. Die Lehre des Sokrates ist ihrem Grundgedanken nach Sozialethik beruhend auf Sozialeudämonie. Näher ist der ihm vorschwebende soziale Zustand de facto eine Aristokratie im buchstäblichsten Sinne, aber nicht in den Formen einer die Rechte verschieden normierenden Verfassung, sondern in den Formen der Demokratie; eine Aristokratie, die dadurch hervorgebracht wird, dass die wirklichen ἄριστοι, die gewillt und befähigt sind, die allgemeine Wohlfahrt zu realisieren, die Leitung übernehmen. Seine Reform richtet sich nicht gegen das System, sondern gegen die Personen; sie hat ihre entfernten Vorbilder, die sie aber durch die Reinheit der Ziele und durch die systematische Organisierung des Übergewichts der wahrhaft Berufenen weit überbieten zu können hofft, an den besten Erscheinungen des athenischen Staatslebens, an der gebietenden Stellung eines Themistokles oder Perikles innerhalb der Demokratie. Sokrates ist weder Revolutionär noch Lakonist. Charakteristisch für sein Staatsideal ist, dass er die entscheidende Stellung des Demos formell rechtlich fortbestehen lassen, sachlich aber durch das Überredungsvermögen und die Vertrauensstellung der

aktiven Vertreter einer idealen Politik die Massen in eine durchaus passive Rolle zurückdrängen will.

Schliesslich noch eine Bemerkung in Bezug auf das Haus. Im Vorstehenden ist unwillkürlich die staatliche Reformtendenz fast ausschliesslich zur Geltung gekommen. Dass Sokrates auch an den Leiter eines grossen Hauswesens ähnliche Anforderungen stellte, wie an den Staatsmann, dass er auch im Hause, das ihm ein Staat im Kleinen ist (III. 4; III. 6, 14), zahlreiche Glückseligkeitsinteressen zu realisieren fand, dass ihm die Gesundheit des Hauses unumgängliche Vorbedingung für die des Staates sein wird, lässt sich von vornherein annehmen. Doch lässt sich nicht verkennen, dass in unserer Schrift die Anwendung des sokratischen Reformprinzipes auf das Haus nur in spärlichen Andeutungen zur Geltung kommt. Es ist hier fast eine Lücke in der Berichterstattung Xenophons zu konstatieren, die vielleicht nur ein Abbild einer in den sokratischen Erörterungen selbst vorhandenen Lücke ist. Es wird in den Spezialausführungen Gelegenheit sein, das wenige, was in dieser Beziehung vorkommt, am geeigneten Orte zu erwähnen.

2. Vorbemerkungen zur genaueren Ausführung.

An diese Feststellung des Prinzips hat sich in möglichst systematischer Anordnung die genauere Erörterung der in Betracht kommenden Einzelpunkte anzuschliessen. Ich stelle zunächst die Züge zur Charakterisierung der politischen Rolle des arbeitenden Volkes zusammen, wie sich Sokrates diese vorstellt. Sodann muss die sokratische Lehre von der Glückseligkeit, in wiefern sie Ziel der sozialen Thätigkeit sein kann, genauer in Betracht gezogen werden. Darnach wird es sich handeln um die Beschaffenheit der leitenden Personen, der καλοὶ κἀγαθοί, um die Eigenschaften, auf denen ihre Befähigung zum Herrschen im Sinne der Eudaimonie Aller beruht, und zwar sowohl im

Allgemeinen, als auch für die speziellen Herrscherämter insbesondere. Hierbei ist dann ferner zu zeigen, auf welche Triebfedern Sokrates bei den leitenden Personen für das richtige Verhalten rechnet, insbesondere welche intellektuell-individualeudämonistischen Triebfedern er bei ihnen in Bewegung setzen will. Hieran wird sich endlich noch eine Darstellung der eigenartigen und exceptionellen Stellung anschliessen müssen, die Sokrates selbst als Urheber der Reform zum systematischen Ganzen seiner Reformgedanken einnimmt.

Eine besondere Schwierigkeit erwächst diesen Untersuchungen aus dem schwankenden Gebrauche und der Vielgestaltigkeit der Bedeutung bei den hauptsächlich in Betracht kommenden Ausdrücken bei Xenophon, die bald im vagen Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs, bald im spezifischen Sinne der sokratischen Theorie verwandt werden und zwar so, dass Xenophon nie durch den geringsten Zusatz ein Bewusstsein von diesen Differenzen der Bedeutung verrät. Ausser seiner offenbaren sachlichen Unklarheit bei einigen fundamentalen Punkten zeigt vornehmlich dieses Fehlen der begrifflichen Schärfe und des feineren Sinnes für die Bedeutungsnüancen, dass er zwar ein praktisches und historisches, aber kein philosophisches Talent ist und dass die sokratischen Anregungen in dieser Richtung bei ihm wenig Frucht getragen haben. In seiner Verwendung der wichtigsten Termini herrscht, wie ich im Einzelnen zeigen werde, eine solche Laxheit und Unbestimmtheit, dass eine Forschung, die diese Laxheit des Sprachgebrauchs ausser Acht lässt, in Bezug auf die Erfassung des wahren sokratischen Gedankengehalts von vornherein als hoffnungslos betrachtet werden muss. Und doch ist diese Eigentümlichkeit unserer Schrift bisher noch kaum in Betracht gezogen worden, was vielfach die eigentümlichsten Fehlgriffe veranlasst. So identifiziert z. B. Heinze (Eudämonism. S. 738) die Weisheit der Stelle IV. 2, 33, wo eine dem

populären Sprachgebrauch angehörige Bedeutung zu Grunde liegt, mit der spezifisch sokratischen Bedeutung, wodurch dann natürlich eine scharfe Fassung des Begriffes unmöglich und ein Fehlgreifen in einem entscheidenden Punkte unvermeidlich wird.

3. Das arbeitende Volk.

Sokrates ist volks- und menschenfreundlich (δημοτικὸς καὶ φιλάνθρωπος I. 2, 59), aber er hat keine hohe Meinung von der politischen Einsicht der die Volksversammlung zusammensetzenden Bürger. Sein Freund Charmides, der im Verkehr mit den tüchtigsten Staatsmännern hohe politische Einsicht zeigt, entschuldigt III. 7, 4 f. seine Zurückhaltung vom Auftreten in der Öffentlichkeit mit der Scheu und Furcht, die ihn vor der Menge ergreift. Sokrates macht darauf aufmerksam, dass ja doch die Volksversammlung durchweg aus viel schwächeren und minder einsichtsvollen Elementen, als jene Staatsmänner, besteht, aus Walkern und Sattlern, Zimmerleuten, Schmieden, Bauern und Kleinhändlern, deren ganzes Sinnen und Trachten darauf gerichtet ist, durch billigen Einkauf und teuren Verkauf auf dem Markte einen Profit zu machen. Die Mitglieder der Volksversammlung sind ihm also die politischen Dilettanten im ausgesprochensten Sinne, die Dilettanten von Profession, Leute, die dem Broterwerb nachgehen und darauf ihr Interesse fast ausschliesslich zu konzentrieren genötigt sind.

Er verkennt durchaus nicht, dass diese ökonomische Grundlage des Lebens unentbehrlich ist und geht sogar nachdrücklich darauf aus, gegenüber der herrschenden Geringschätzung der erwerbenden Arbeit ihren Wert und ihre Ehre zu vertreten. Es kann wohl kein Zweifel bestehen, dass die unter den Anklagepunkten des Polykrates figurierende Deutung des häufig von ihm angeführten hesiodischen ἔργον δ᾽ οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δὲ τ᾽ ὄνειδος, als habe er dadurch auch das ungerechte und schimpfliche Thun empfehlen wollen, wenn

es nur Gewinn bringe (I. 2, 56), eine völlig grundlose ist. Xenophon spricht es aufs deutlichste aus, dass Sokrates durch den hesiodischen Spruch die für den Arbeitenden selbst ertragreiche, erwerbende Arbeit empfehlen, dagegen alle nutzlosen, zeittötenden oder gar direkt dem Betreffenden selbst schädlichen Beschäftigungen, wie z. B. Würfelspiel, als Müssiggang brandmarken wollte. Das dem Individuum selbst Nützliche wird hier geradezu dem Guten, das ihm Schädliche (ἐπιζήμιον) dem Schlechten (κακόν, πονηρόν) gleichgesetzt. Ganz ebenso wird III. 9, 9 die Beschäftigung mit dem Brettspiel oder mit Possen als Müssiggang bezeichnet. Gegenüber der Möglichkeit, etwas Besseres (d. h. dem Betreffenden selbst Nützlicheres) zu thun, ist jede sonstige Beschäftigung Müssiggang; von der nützlicheren zur nutzloseren Beschäftigung überzugehen, hat Niemand Zeit übrig. Ausser der durch den äusseren Zwang zur Arbeit herbeigeführten Unmusse, die der allgemeine Sprachgebrauch allein unter diesem Ausdruck versteht, gibt es auch eine ideale Unmusse, die auf der vorhandenen Möglichkeit einer dem Betreffenden selbst nützlichen Arbeit beruht. Wer diese ideelle Nötigung zur Arbeit nicht achtet, handelt ebenso verwerflich, wie der der äusseren Nötigung sich Entziehende, wobei unter der ideellen Nötigung durchaus nicht an ein heilsames Schaffen für Andere oder an den sittlichen Segen der Arbeit, sondern nur an den eigenen Nutzen zu denken ist.

Näher verlangt er auch bei der erwerbenden Arbeit ein auf Wissen und Übung beruhendes Vorgehen. Er unterscheidet in diesem Sinne III. 9, 14 f. zwischen εὐτυχία und εὐπραξία. Erstere ist ein ohne Erkenntnis gelingendes Treffen des Richtigen und Zweckgemässen (τὸ . . μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι), Letztere die richtige Ausführung auf Grund des Lernens und der Übung (τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω). Der εὖ πράττων in diesem Sinne ist nicht nur der Gute und Nützliche (wahr-

scheinlich in Bezug auf ihn selbst gesagt), sondern auch der Gottgeliebte, und als Beispiel wird nicht nur der Staatsmann, sondern auch der Arzt und der Landmann angeführt. Der an die Befähigung und Tüchtigkeit sich anschliessende Erfolg (εὖ πράττειν, καλῶς προχωρεῖν) gewährt nach I. 6, 8 auch schon bei den bloss dem Erwerb dienenden Beschäftigungen, wie Landbau, Schiffsrhederei, eine unmittelbare Befriedigung.

Einen ausführlichen Kommentar zur Empfehlung der erwerbenden Arbeit durch den hesiodeischen Spruch bilden, wie schon im ersten Teile dargethan, die Kapitel II. 7—10. Am deutlichsten tritt dieser Zusammenhang II. 7 hervor. Hier liegt eine durch die politischen Verhältnisse herbeigeführte Stockung der gewöhnlichen Einkommensquellen zugleich mit einer Überfüllung des Hausstandes durch weibliche Verwandte vor, deren Angehörige geflohen sind. Sokrates tritt dem Vorurteil entgegen, dass erwerbende Arbeit sich für Freie nicht schicke. Ausser dem unmittelbaren Nutzen der Arbeit zum Broterwerb macht er auf ihre heilsame Wirkung zur Förderung der Gesundheit, der leiblichen und seelischen Tüchtigkeit und des sittlichen Zustandes aufmerksam und erreicht durch diese Vorstellungen eine Beseitigung der hemmenden Vorurteile und eine vollständige Umwandlung des in dem betreffenden Hause eingerissenen drückenden Zustandes durch das Spinnen und Weben der Frauen.

In den drei folgenden Beispielen Kap. 8—10 ist es nicht sowohl die Arbeit selbst, als das mit bestimmten Dienstleistungen verknüpfte Abhängigkeitsverhältnis, das als des Freien unwürdig betrachtet wird. Sokrates beseitigt in allen drei Fällen auch dieses Vorurteil und bringt zu allseitiger Befriedigung ein Verhältnis bestimmter Dienstleistungen zwischen einem wohlhabenden Hauswirt einesteils und einem in Dürftigkeit geratenen Freien andernteils zu Stande.

Wird in diesen Fällen das in jeder sklavenhaltenden Gesellschaft tief eingewurzelte Vorurteil gegen die entlohnte

Arbeit und die mit ihr verbundene Abhängigkeit bekämpft und dadurch eine neue, der Beseitigung der Sklaverei vorarbeitende Auffassung der Arbeit angebahnt, so zeigt die verständnisvolle Teilnahme, die Sokrates in den Beispielen III. 10 f. der auf Broterwerb gerichteten Thätigkeit von Künstlern, Handwerkern und selbst der Hetäre zuwendet, die gleiche Überzeugung von der Notwendigkeit und dem Werte der erwerbenden Arbeit als der Grundlage des gesamten gesellschaftlichen Zustandes. Dass hierbei die Künstler, der Maler und der Bildhauer, keineswegs in modernem Sinne als gottbegnadete, von den Eingebungen des Genius inspirierte Vertreter höherer Berufsarten aufgefasst, sondern in eine Linie mit dem erwerbenden Handwerk gerückt werden, beweist schon ihre Zusammenstellung mit dem Panzerschmied in demselben Kapitel. Noch deutlicher aber zeigt dies der gemeinsame Eingang von Kap. 10, in dem diese drei Gespräche als Beispiele nützlicher Unterredungen mit Solchen aufgeführt werden, die im Besitze gewisser Kunstfertigkeiten aus der Anwendung derselben ein Gewerbe machten (τῶν τὰς τέχνας ἐχόντων καὶ ἐργασίας ἕνεκα χρωμένων). Auf das Besondere der Erörterungen, durch das Sokrates diese Werkmeister im Betriebe ihrer Kunst anregt und fördert, und von dem bereits in Teil I. die Rede war, kommt es hier nicht an, sondern nur auf die Wertschätzung, die er auch hier der erwerbenden Arbeit durch denkende Anteilnahme an ihren Aufgaben zuwendet.

Dass er aber auch in der Unterredung mit der Hetäre (Kap. 11) diesen Gesichtspunkt eines rationelleren und wirksameren Betriebes eines Lohn einbringenden Gewerbes verfolgt, dass ihm auch auf das schimpfliche Gewerbe der Buhlerin der Gesichtspunkt der εὐπραξία, der klar bewussten Zweckmässigkeit, anwendbar erscheint, das habe ich bereits in Teil I. zu zeigen versucht.

Sein Interesse an der erwerbenden Arbeit leuchtet auch aus der Art hervor, wie er ihre Verhältnisse und Träger

beständig als Beispiele zur Veranschaulichung des auch für höhere Lebensverhältnisse Gültigen anwendet. So wird, um nur ein paar Beispiele herauszugreifen, I. 2, 9 die Thorheit der Archontenerlosung durch Hinweis auf die Auswahl eines Steuermanns, eines Zimmermanns oder Flötenbläsers, so I. 7 die Thorheit der prahlerischen Scheintüchtigkeit durch das Beispiel des vorgeblichen Flötenvirtuosen und Steuermanns veranschaulicht, und I. 2, 37 bemerkt der Tyrann Kritias, die Sattler, Zimmerleute und Schmiede seien schon ganz abgenützt, weil Sokrates sie beständig im Munde führe.

Wir erhalten durch alle diese Züge den Eindruck, dass Sokrates für die Masse des arbeitenden Volkes den Hauptnachdruck auf die erwerbende Arbeit gelegt wissen will. Er will im normalen Staate offenbar keine Horde lungernder Politiker und professioneller Stammgäste der Volksversammlungen, sondern ein fleissiges, bei ehrlicher Arbeit ökonomisch gedeihendes und zugleich leiblich, geistig und sittlich gesund bleibendes Volk. Einem solchen traut er offenbar auch die Fähigkeit zu, sich bei formellem Fortbestande der Volkssouveränetät durch Berufspolitiker im besten Sinne des Wortes beraten und leiten zu lassen, durch Männer, die durch Charakter und Befähigung zum eigentlichen Betriebe der Staatsgeschäfte geeignet sind und dadurch ein Anrecht auf das Vertrauen der Bürger erworben haben, zugleich aber auch die Fähigkeit besitzen, dem Volke ihre Ratschläge plausibel und es durch Appell an sein Ehrgefühl für das Gute und Heilsame willig zu machen. Er will nur den Gegensatz zwischen der geleiteten Masse und den professionellen Leitern, der sich notwendig in jeder Demokratie herausbilden muss und der auch in Athen als ein anerkannter bestand, veredeln und im Sinne der Gemeinnützigkeit und allgemeinen Wohlfahrt nutzbar machen.

4. Die Eudaimonie Aller.

Das letzte Ziel der Sozialreform ist die durch einen verbesserten Zustand des Gemeinwesens, durch die Leitung von Haus und Staat seitens wirklich Befähigter, erhöhte Glückseligkeit Aller (IV. 1, 2). Diese Glückseligkeit der Geleiteten muss von der der Leiter selbst unterschieden werden. Letztere hat spezifische Elemente, wovon jedoch erst an späterer Stelle, nämlich bei den Triebfedern der wahren Leiter, die Rede sein kann.

Aber auch die für Alle gültigen Bedingungen der Glückseligkeit sind nicht sämtlich und ausschliesslich vom richtigen Zustande der Formen des Zusammenlebens, Haus und Staat, abhängig. Viele Momente des Wohlseins sind von der göttlich geordneten Welteinrichtung und von den höheren Mächten abhängig, die den Ausgang der menschlichen Unternehmungen bestimmen. In ersterer Beziehung ist nach der Mahnung an Lamprokles (II. 2, 3) das Leben selbst wegen der vielen Freuden, die es gewährt, ein Gut von hohem Werte, so dass Alle es zu verlassen aufs Äusserste scheuen und als die schwerste gesetzliche Strafe die Lebensberaubung gilt. Auch nach den beiden die religiöse Frage behandelnden Kapiteln I. 4 IV. 3 erscheint die Welteinrichtung durchweg als zweckvoll im Sinne des Wohlseins der lebenden Wesen und speziell des Menschen; sie ist das Werk eines weisen und gegen die lebenden Geschöpfe gütig gesinnten, insbesondere eines menschenliebenden Urhebers (I. 4, 7; IV. 3, 6 f.). Der Mensch insbesondere ist mit solchen Vorzügen ausgestattet, dass er im Vergleich mit den übrigen lebenden Wesen das Leben eines Gottes führt. Die aufrechte Stellung, der Besitz der Hände (mit denen wir das Meiste von dem schaffen, wodurch wir g l ü c k s e l i g e r sind als die Tiere), die beständige Fähigkeit zum geschlechtlichen Genuss, Sprache und Vernunft, sind solche beglückende Vorzüge (I. 4, 11—14). Andere Elemente der Glückseligkeit sind in jedem Einzelfalle vom Walten der

Schicksalsmächte abhängig und nicht nur der menschlichen Einwirkung, sondern selbst dem menschlichen Wissen entzogen. Dies gilt nach I. 1, 8 vom Ausgange aller menschlichen Bestrebungen bei Ackerbau, Hausbau, kriegerischer und staatsmännischer Thätigkeit, Heirat u. dgl. Alle diese Dinge aber erkennt Sokrates durch die Art, wie er sie aufführt, in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Urteil als Elemente des Glückes und Wohlseins an. Und vornehmlich weil die Erteilung von Ratschlägen in Bezug auf Unternehmungen von zweifelhaftem Ausgange von der persönlichen Zuneigung der Götter abhängig ist (I. 1, 9), ist auch die Göttergunst ein hohes Gut, und es wäre geradezu das Leben nicht lebenswert, wenn diese Gunst nur von dem äusseren Werte der Opfergaben und nicht vielmehr von der in gewissenhafter Abwägung der eigenen Leistungsfähigkeit sich dokumentierenden frommen Gesinnung abhängig wäre (I. 3, 3).

Im Unterschiede von diesen Bestandteilen der Glückseligkeit aber gibt es andere, deren Besitz vom normalen Zustande der gesellschaftlichen Grundformen abhängig ist. Die wahren καλοὶ κἀγαθοί sind im Stande, einzelne Menschen und ganze Staaten glückselig zu machen (IV. 1, 2). Eine genauere Darlegung dieser Seite der Glückseligkeit, die zugleich eine Kritik der vorhandenen öffentlichen Missstände nach ihrer Wirkung auf das Gesamtwohlsein bilden würde, findet sich nun freilich in unserer Schrift nicht. Und doch würde uns eine solche den besten Einblick in den Charakter der sokratischen Reform gewähren. Wir sind in dieser Beziehung auf wenige spärliche Andeutungen beschränkt.

Im normalen Hauswesen findet dies durch die richtige Leitung bewirkte Wohlbefinden der Geleiteten seinen Ausdruck in der Zuneigung gegen den Leiter (III. 4, 9), in gegenseitiger Liebe und Zufriedenheit der Hausgenossen (II. 7, 12). Die wahren Sokratiker verstehen es, Angehörige und Sklaven im Sinne des Wohlseins derselben richtig zu behandeln (καλῶς

χρῆσθαι I. 2, 48). Beim Gerechten erhalten Eltern, Angehörige und selbst die Sklaven, was ihnen zukommt (τὰ δίκαια IV. 4, 17).

Im Staate hat sowohl die Unfähigkeit wie die rohe Selbstsucht der Leitenden schweres Missgeschick im Gefolge. Der für einen tüchtigen Feldherrn oder Richter oder Staatsmann ausgegebene und darauf hin zur Leitung berufene Unfähige bringt schweres Unheil über den Staat (II. 6, 39). Insbesondere hängt in Kriegsläuften von der Tüchtigkeit des Feldherrn das Gesamtwohl ab; grosses Heil tritt ein, wenn er Erfolg hat, grosses Übel im Falle seines Misserfolges (III. 1, 3). Auch die aus dem Dilettantismus der Leitenden entspringende Disziplinlosigkeit (III. 5, 21) muss zu den Schädigungen des Gemeinwohles gerechnet werden. Grosses Unheil aber bringt die brutale Gewaltthätigkeit der Herrschenden über die Geleiteten. Sie werden vergewaltigt, ihrer Habe und ihrer Freiheit beraubt (II. 6, 24). Umgekehrt wird sogar der edelsinnige Anführer im Felde nicht nur durch Erlangung des Sieges, sondern auch durch ein gütiges Walten als Hirt der Völker, durch Fürsorge für die Sicherheit und die Bedürfnisse der Untergebenen deren Glückseligkeit zu befördern bemüht sein (III. 2).

Es ergibt sich aus diesen wenigen Zügen, wie aus dem Gesamtcharakter des sokratischen Reformplanes, dass die erstrebte Eudaimonie nicht durch tiefgehende soziale Eingriffe in die gegebene Verteilung des Eigentums, durch Ausgleichung der exzessiven Unterschiede von Reich und Arm oder gar durch Abschaffung der Ehe u. dgl. radikale Massregeln herbeigeführt werden soll. Sokrates hat die Ungerechtigkeiten in der Verteilung des Eigentums und dergleichen weitergehende soziale Fragen noch nicht in die Sphäre seines Begriffes der erhöhten Eudaimonie hineingezogen. Seine Sozialeudaimonie hält sich in den Grenzen der bestehenden Grundformen des Gesellschaftslebens und fasst nur diejenigen Glückseligkeitsmomente ins Auge, die unter den bestehenden Verhältnissen

aus der Leitung von Haus und Staat durch befähigte und aufrichtig auf das Gesamtwohl bedachte Männer entspringen können. Auch das Glückseligkeitsanrecht der Sklaven erstreckt sich ihm keineswegs auf Erlangung der Freiheit, sondern nur auf billige Behandlung innerhalb des Hauses (IV. 4, 17). Im Übrigen findet er es Aristipp gegenüber ganz in der Ordnung, dass wollüstige Sklaven durch Hunger ernüchtert, der Neigung zum Entlaufen durch Fesselung entgegengearbeitet und die Trägheit ihnen durch Prügel ausgetrieben wird (II. 1, 16). Auch ist ihm der Sklave der Typus der verächtlichen Unwissenheit und der direkteste Gegensatz gegen den zur Leitung berufenen Normalmenschen (I. 1, 16; IV. 2, 22). Dass Sklaven gekauft und verkauft werden, wird II. 5, 2 ohne Zeichen der Missbilligung besprochen. Nur in sehr untergeordnetem Masse zeigen die beiden III. 13, 4 und 6 berichteten anekdotenhaften Aussprüche eine gewisse Billigkeit des Urteils auch gegenüber dem Sklaven. An ersterer Stelle fragt Sokrates einen Herren, der seinen Sklaven heftig züchtigte, weil er im höchsten Grade leckerhaft, dumm, habgierig und träge sei, ob er wohl schon darüber nachgedacht habe, wer von ihnen Beiden mehr Schläge verdient habe, er oder der Sklave. Und an der zweiten Stelle hält er einem Herren, der von einer Fusswanderung ganz abgespannt ist, während diese dem begleitenden Sklaven, der auch noch Gepäck und Geräte getragen hat, ganz gut bekommen ist, vor, dass es sich für einen gymnastisch ausgebildeten Mann doch wenig schicke, in der Ertragung von Anstrengungen soweit hinter dem Sklaven zurückzustehen.

Innerhalb dieser Grenzen des Bestehenden freilich will Sokrates durch eine vollständige Umgestaltung in der Leitung des Staates und wohl auch in der der grossen Hauswesen den Geleiteten das unter diesen Umständen grösstmögliche Mass von Wohlsein und Verbesserung ihrer Lage zugänglich machen. Sein Ideal geht auf ausnahmslose Veredlung

aller Herrscherverhältnisse zu Gunsten der Lage der Beherrschten.

Zu dieser Betrachtung gehört endlich auch noch der öfter betonte Gedanke, dass der Mensch überhaupt nur in der Gemeinschaft des Staates und des Hauses volles Wohlsein erreichen kann. Nachdem Sokrates II. 1 eifrig deduziert hat, dass der zur Herrschaft Bestimmte zur Enthaltsamkeit erzogen werden muss, macht Aristipp § 8 f. den einigermassen überraschenden Einwand, dass er gar nicht beabsichtige, sich mit den Plackereien eines Herrscheramtes abzugeben, dass er überhaupt sich nicht in einen Staat einzuschliessen beabsichtige, sondern in ungebundener Freiheit überall als Fremdling und Gast leben wolle. Sokrates kann diesen Einwand gar nicht als ernst gemeint ansehen, sondern bezeichnet ihn als ein schlaues Fechterkunststück (§ 14). Ob denn seit dem Tode der Sinis, Skeiron und Prokrustes Niemand mehr dem Fremden etwas zu Leide thue? Ebenso erscheint III. 3, 11 das gesetzlich geordnete Zusammenleben erst als das wahrhafte und eigentliche Leben und IV. 3, 12 stellt die Sprache auch deshalb eine besondere Bevorzugung der Menschen von Seiten der Götter dar, weil sie die Herstellung eines gesetzlich geordneten Zusammenlebens im Staate ermöglicht. So wird es auch im Gespräch mit Chairekrates II. 3, 2 beifällig als eine verständige Erwägung angeführt, dass bescheidener, aber durch das Zusammenleben mit Vielen gesicherter Besitz besser sei, als die Habe sämtlicher Bürger allein, aber schutzlos zu besitzen, und seinen Sohn Lamprokles macht Sokrates II. 2 11 f. darauf aufmerksam, wie sehr es selbst in nur vorübergehenden Verhältnissen, wie das zu einem militärischen oder sonstigen Vorgesetzten, einem Nachbar, ja einem blossen Reise- oder Schiffsgefährten, wegen der gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen von einander und des vielfachen Bedürfnisses der Hilfe und Fürsorge, von Wichtigkeit ist, den Anderen nicht als Feind, sondern als dienstbereiten Helfer zu haben.

Kommt aber dem menschlichen Gemeinschaftsleben schon an sich ein unbedingter Glückseligkeitswert zu, so liegt offenbar in einer durchgreifenden Verbesserung der Formen des Gemeinschaftslebens auf jeden Fall eine bedeutende Erhöhung des allgemeinen Wohlseins.

Schliesslich muss hier noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass Sokrates da, wo es sich um schärfere Sondierung der Begriffe oder um eine eristische Bekämpfung des Wissensdünkels handelt, eine sehr viel tiefer eindringende kritische Behandlung der Güterlehre zu Tage treten lässt. An zwei Stellen (III. 8, 1—4 und IV. 6, 8 f.) hebt er in vollständig skeptischer Weise die Relativität aller ἀγαθά und καλά hervor, und in dem prüfenden Gespräch mit dem jungen Euthydemos erscheinen alle die landläufigen Bestandteile der Eudaimonie, wie Schönheit, Stärke, Reichtum, Ehre, politischer Einfluss, Gesundheit, Kunstfertigkeit als zweideutige Güter, die bald nutzen, bald schaden, also ebenso sehr Übel wie Güter sind (IV. 2, 31—35). Hiernach würden folgerichtig auch die durch die intendierte Sozialreform zu gewährleistenden Vorteile nicht als Elemente der Eudaimonie im strengen Sinne zu betrachten sein. Wir dürfen in diesen höchst bemerkenswerten Stellen einen bedeutsamen, wenn auch zunächst nur negativ kritischen Ansatz zu jener wissenschaftlich vertieften Behandlung der Güterlehre erblicken, die in der folgenden Periode in der Schule Platos, bei Aristoteles und in den nacharistotelischen Schulen Platz greift und für die weitere Entwicklung der antiken Philosophie in den nächsten fünfhundert Jahren das hauptsächlichste Charakteristikum bildet.

Aber von dieser schärferen und tieferen Betrachtungsweise wird für den praktischen Gebrauch, insbesondere wo es sich um die Wohlseinsbedingungen der Allgemeinheit, der Masse, handelt, Abstand genommen. Diese schärfere Betrachtungsweise steht wie ein Element eines tiefer liegenden kritischen Gedankenkreises, das aber für die realen Erwägungen

ein Element blosser Theorie ist, bei Seite. Für die Gesamtheit, um deren Eudaimonie es sich hier ausschliesslich handelt, wird der landläufige Universaleudaimonismus der Güterschätzung ohne kritische Sonderung acceptiert und zur Grundlage des auf das Wohlsein Aller gerichteten Reformstrebens gemacht.

5. Der καλὸς κἀγαθός.

Eine grundlegende Bedeutung für die Beschaffenheit des wahrhaft Tüchtigen und zur Herrschaft Berufenen hat der Begriff des καλὸς κἀγαθός in dem spezifisch sokratischen Wortsinne. Da aber Sokrates den Ausdruck nicht selbst geprägt, sondern überkommen und nur seiner Bedeutung nach modifiziert hat und auch in unserer Schrift das Wort noch vielfach im ursprünglichen populären Sinne oder doch in einer vorsokratischen Bedeutung gebraucht wird, so ist es erforderlich, zunächst diese vorsokratische Bedeutungsentwicklung wenigstens den Hauptzügen nach zu skizzieren. Eine vortreffliche Zusammenstellung des hierher gehörigen Materials findet sich in Walters Geschichte der Ästhetik im Altertum (Leipzig 1893) in dem Abschnitt über die Kalokagathie (S. 121 ff.)

Zunächst dürfen wir wohl in der Stelle in Xenophons Oeconomicus 6, 16, wo nach vergeblichen Versuchen, den Sinn lexikalisch aus der Verbindung der beiden Begriffe zu ermitteln, dazu übergegangen wird, durch Betrachtung einer notorisch zu den καλοὶ κἀγαθοί gerechneten Persönlichkeit denselben zu ermitteln, ein direktes Zeugnis dafür finden, dass die ursprüngliche Intention des Sprachgebrauchs, die zur Verknüpfung der beiden Wörter geführt hatte, später ziemlich aus dem Bewusstsein geschwunden war und dass man den Ausdruck, ohne an die Sonderbedeutung der beiden Komponenten zu denken, als Bezeichnung eines einheitlichen, durch den Sprachgebrauch festgestellten Begriffes verwandte. Indirekt zeugt für diesen Sachverhalt der gesamte Gebrauch in der für

uns in Betracht kommenden Literatursphäre und insbesondere in den nachfolgenden Beispielen, wie auch in unserer Schrift, soweit der Ausdruck nicht im spezifisch sokratischen Sinne gebraucht wird.

Wenn Herodot II. 143 (der einzigen Stelle, wo der Ausdruck bei ihm vorkommt) καλὸς κἀγαθός dem ägyptischen Piromis gleichstellt, so zeigt der Zusammenhang, dass es hier den Sinn des sozial und politisch seiner Rangstellung nach Bevorzugten hat. Ebenso bezeichnet es auch sonst häufig (vergl. Walter S. 136 ff.) zunächst den durch seine soziale Stellung (Geburt, Besitz) Hervorragenden, woran sich dann einerseits die Nebenbedeutung der Respektabilität und Tüchtigkeit im Sinne einer populären Ethik, andererseits die eines erhöhten politischen Einflusses anschliesst. Die καλοὶ κἀγαθοί sind dem herkömmlichen Wortsinn nach die Vornehmen, Reichen, Angesehenen, die Honoratioren; zugleich die ihrer Lebensführung nach Respektablen und die politisch Einflussreichen; es ist ein für eine aristokratisch-plutokratisch gegliederte Gesellschaft charakteristischer Ausdruck. Die grundlegenden Requisite seiner sozialen und politischen Position, edle Geburt und Reichtum, braucht der καλὸς κἀγαθός im ursprünglichen Sinne sich nicht zu erwerben; sie sind ihm angeboren. An diese ihm von Natur zufallende soziale Stellung aber schliesst sich sodann die persönliche Respektabilität im Sinne der populären Ethik und die sonstigen höheren persönlichen Eigenschaften nach dem Prinzip Noblesse oblige leicht an. Bei Thucydides (VIII. 48, 6) wird der Ausdruck geradezu zur Bezeichnung der oligarisch Gesinnten, also als politisches Parteiwort gebraucht.

Ein neues Element kommt durch das Gängundgäbewerden der sophistischen Bildung bei den Jünglingen der aristokratisch-plutokratischen Kreise in den Begriff hinein. Im platonischen Protagoras rühmt sich der Sophist der Fähigkeit, die Menschen zu καλοὶ κἀγαθοί zu machen (328 B; ähn-

lich Laches 186 C) und in mehreren Stellen bei Isokrates wird die sophistische Bildung als der sicherste Weg zu diesem Ziele gepriesen (Walter S. 139). Schon hier also ist man nicht ein καλὸς κἀγαθός, man wird es.

Auch in unserer Schrift kommt der Ausdruck, selbst im Munde des Sokrates, in diesem populären Sinne nach seinen verschiedenen Nüancen vor. Wenn III. 5, 15 der jüngere Perikles von den (den begüterten Klassen angehörigen) Reitern sagt, dass sie das Ansehen hätten, sich durch Kalokagathie vor den übrigen Bürgern auszuzeichnen, und wenn I. 6, 13 Sokrates den Jüngling lobt, der sich den καλὸς κἀγαθὸς ἐραστής zum Freunde mache und entsprechend in der unentgeltlichen Belehrung befähigter Jünglinge das Thun eines καλὸς κἀγαθὸς πολίτης erblickt, so liegt in allen drei Fällen anscheinend die Bedeutung der dem gesellschaftlich höher Stehenden zukommenden Anständigkeit und Respektabilität vor. Dieselbe Bedeutung liegt zu Grunde, wenn er I. 2, 29 dem verliebten Kritias vorhält, es gezieme sich nicht für den Freien und καλὸς κἀγαθός, den Geliebten um seine Gunst anzubetteln, und im Gespräch mit Chairekrates II. 3, wenn daselbst § 16 die Empfänglichkeit für ein freundliches Entgegenkommen als Eigenschaft der καλοὶ κἀγαθοί bezeichnet und zugleich mit der Ehrliebe und der einem Freien geziemenden Gesinnung aut eine Stufe gestellt und zur Gesinnung der Schlechten, die nur durch Geschenke zu gewinnen sind, in Gegensatz gesetzt wird. In verwandtem Sinne wendet III. 5, 19 Perikles den Ausdruck sogar auf die Gesamtheit eines Staates, einer Bürgerschaft an. Sogar im Sinne einer durch eine mannigfaltige Bildung zu erwerbenden Qualität kommt das Wort vor, indem der junge Euthydemos IV. 2, 23 bemerkt, er habe sich einer Philosophie (eines Wissensstrebens) befleissigt, durch die er gehofft habe zum Besitze des einem nach Kalokagathie Strebenden Zukommenden zu gelangen. Hier ist gemäss dem von Anfang des Kapitels an kundgegebenen Streben des

Jünglings die Kalokagathie offenbar die leitende Stellung im Staate oder doch die Befähigung dazu und als Vorbedingung derselben erscheint ganz wie in der angeführten Stelle aus dem Protagoras und bei Isokrates eine gewisse theoretische Bildung. Ähnlich ist der Gebrauch auch I. 2, 7, wo den Honorar fordernden Lehrern vorgehalten wird, der durch sie zu einem καλὸς κἀγαθός Gewordene müsste doch gegen sie als seine grössten Wohlthäter die dankbarste Gesinnung hegen.

Neben diesen nicht spezifisch sokratischen Gebrauchsweisen aber kommt der Ausdruck in unserer Schrift vornehmlich in einem vertieften spezifisch sokratischen Sinne vor. Und zwar lässt sich bei der auch sonst hervortretenden Neigung des Sokrates, auch bei vielgebrauchten und abgeschliffenen Wörtern auf die etymologische und lexikalische Grundbedeutung zurückzugehen, von vornherein erwarten, dass er dies Verfahren auch bei diesem Ausdrucke in Anwendung bringt. Beispiele dieses Zurückgehens auf die Grundbedeutung bietet die Erörterung über εὐτυχία und εὐπραξία III. 9, 14, ferner sein Gebrauch von σωφροσύνη, das er I. 1, 16 offenbar als Gesundheit des Sinnes der μανία entgegensetzt. Auch die Ableitung der Dialektik von διαλέγειν neben διαλέγεσθαι IV. 5, 11 f. und die Deutung des εὐωχεῖσθαι III. 14, 6 im Sinne einer den normalen Zustand von Leib und Seele nicht beeinträchtigenden Diät gehört hierher. Den unzweifelhaften Beweis nun für die Anwendung dieses Verfahrens auch bei unserem Ausdrucke bietet die Unterredung mit Aristipp III. 8, 4 ff. Nachdem hier Sokrates schon vorher das ἀγαθόν als das zu etwas Brauchbare bezeichnet hat, erklärt er weiter das καλόν für völlig gleichbedeutend mit dem ἀγαθόν in diesem Sinne. Jedes Ding ist zu denselben Zwecken ein καλόν und ein ἀγαθόν. Dies gilt von der Tüchtigkeit (ἀρετή) generell. Es gilt auch von den Menschen, die in derselben Beziehung und zu denselben Zwecken καλοὶ κἀγαθοί genannt werden. Dass hier eine Beziehung auf den καλὸς

καγαθός vorliegt, beweist ja wohl schon die Anwendung der genauen Formel καλοὶ κἀγαθοί.

Schwerlich entspricht die hier von Sokrates gegebene, auf der Bedeutungsidentität von καλός und ἀγαθός beruhende lexikalische Erklärung der historischen Erklärung des Ausdrucks. Dennoch werden wir die Stelle für die Ermittelung der spezifisch sokratischen Bedeutung zum Ausgangspunkte nehmen können.

Zuvor aber müssen noch einige Stellen angeführt werden, an denen der Ausdruck nicht von Personen, sondern von Sachen gebraucht wird, wo aber wenigstens teilweise ebenfalls der lexikalische Ausgangspunkt deutlich zu Tage tritt. So wird gleich im Verlaufe der vorigen Stelle der menschliche Körper als Beispiel eines Objektes angeführt, von dem καλός und ἀγαθός im gleichen Sinne der Tauglichkeit und Brauchbarkeit angewandt wird und sodann generell von allen menschlichen Gebrauchsgegenständen gesagt, sie würden alle in derselben Beziehung καλά und ἀγαθά genannt, nämlich in Bezug auf die Zwecke, zu denen sie brauchbar seien, und in diesem Sinne noch weitere Einzelbeispiele beigefügt. Eine deutliche Spur des Zurückgehens auf die Grundbedeutung zeigt sich auch im Gespräch mit Parrhasius III. 10, wo Sokrates dem Sichtbarwerden der καλά τε κἀγαθὰ καὶ ἀγαπητὰ ἤθη (Gemütszustände) das der αἰσχρά τε καὶ πονηρὰ καὶ μισητά gegenüberstellt. Hier beweisen die hinzugefügten Gegensätze das Festhalten an der Grundbedeutung, dagegen scheint hier, da dem καλόν das αἰσχρόν, dem ἀγαθόν das πονηρόν gegenübersteht, die völlige Identifikation von καλός und ἀγαθός nicht vorzuschweben. Freilich wird auch im Gespräch mit Aristipp III. 8, 6 dem ἀγαθόν das κακόν und dem καλόν das αἰσχρόν entgegengesetzt.

Ohne Beziehung auf die Grundbedeutung ist die sachliche Verwendung II. 1, 20, wo die Abhärtung als Hülfsmittel zur Ermöglichung von καλά τε καὶ ἀγαθὰ ἔργα gepriesen wird,

und I. 5, 1, wo, nach Xenophons eigenem Urteil, die Enthaltsamkeit ein καλόν τε κἀγαθὸν κτῆμα, ein wertvoller und heilsamer Besitz, ist. Dieselbe Gebrauchsweise zeigt sich, wenn I. 2, 23 im Munde des Xenophon durch πάντα τὰ καλὰ καὶ ἀγαθά gute Eigenschaften im Sinne der populären Ethik und II. 1, 28 in der Rede des Prodikos durch ἀγαθὰ καὶ καλά schätzenswerte Güter bezeichnet werden. Letzterer Sinn scheint auch vorzuliegen, wenn I. 3, 11 gesagt wird, der Verliebte werde zum Streben nach irgend einem καλὸν κἀγαθόν unfähig. Dies beweist der Zusatz, die Verliebtheit zwinge zum Bemühen um Dinge, um die sich nicht einmal ein Verrückter bemühen würde.

Es sei übrigens hier gleich darauf hingewiesen, dass auch im persönlichen Gebrauche keineswegs überall die lexikalische Bedeutung festgehalten wird. Dies scheint der synonyme Gebrauch mit ἐλευθέριος zu beweisen, bei dem doch wohl die durch den Sprachgebrauch begründete einheitliche Bedeutung des Ausdrucks zu Grunde liegen muss. Dieser synonyme Gebrauch mit ἐλευθέριος fand sich schon bei der Verwendung im populären Sinne in den schon angeführten Stellen I. 2, 29; II. 3, 16; er liegt aber auch an den später zu besprechenden Stellen I. 1, 16 und IV. 2, 22 cf. § 30 und 39, wo die spezifisch sokratische Bedeutung vorliegt, zu Grunde. Den Gegensatz gegen den καλὸς κἀγαθός bildet nämlich an diesen beiden Stellen der Sklavenmässige. Entsprechend dem Begriffe des καλὸς κἀγαθός hat dann Sokrates auch IV. 5, 3 f., wie später zu zeigen, den des ἐλευθέριος in seinem Sinne idealisiert.

Nach diesen mehr formal sprachlichen Vorbemerkungen gilt es denn nun, inhaltlich die spezifisch sokratische Bedeutung unseres Begriffes festzustellen. Es kann hierbei von der III. 8, 4 dem Ausdruck zugewiesenen Bedeutung der vielseitigen Brauchbarkeit ausgegangen werden. Dieser nämlich müssen offenbar gewisse Eigenschaften und Fähigkeiten zu Grunde liegen; äussern wird sie sich in gewissen Leistungen. Nach

diesen beiden Gesichtspunkten also kann die Untersuchung geführt werden.

Fragen wir nun zunächst nach den Eigenschaften des wahren καλὸς κἀγαθός, so fehlt es an einer vollständigen Begriffsbestimmung ex officio durchaus. Wir müssen diese Bestimmung aus einzelnen gelegentlichen Äusserungen zusammensuchen, und da auch hinsichtlich der übrigen dabei in Betracht kommenden Grundbegriffe, wie Tugend, Sophrosyne, die Einzeltugenden, die gleiche Schwierigkeit des laxen Sprachgebrauchs obwaltet und alle diese Begriffe erst durch weitere Spezialuntersuchungen nach ihrer spezifisch sokratischen Bedeutung festgestellt werden können, so ergiebt sich hier, da doch nun einmal irgend ein Ausgangspunkt zum Eindringen in die spezifisch sokratische Begriffswelt gewählt werden muss, die Nötigung zur fortwährenden Vorwegnahme erst später zu gewinnender Resultate. Das aus den nachfolgenden Stellen sich ergebende Gesamtresultat ist in Kürze folgendes. Der καλὸς κἀγαθός befindet sich im Besitze zweier Gruppen von Eigenschaften. Die eine dieser Gruppen umfasst diejenigen Eigenschaften, die wir nach unserem Sprachgebrauch als die sittlichen Eigenschaften bezeichnen würden, und die im Sprachgebrauch des Sokrates durch die beiden ethischen Grundbegriffe der Sophrosyne und Weisheit bezeichnet werden. Er ist im Besitze einer nicht blos gewohnheitsmässigen, sondern in jeder Beziehung intellektualistisch begründeten Sittlichkeit. Die andere Gruppe besteht aus denjenigen Eigenschaften, für die IV. 3, 1 der Gesamtname μηχανικός eingeführt wird und die in denjenigen Fertigkeiten bestehen, die nicht für eine besondere Einzelfunktion, wie die des Feldherrn oder Staatsmannes oder Hausherrn, sondern für die Gesamtheit der leitenden Funktionen ohne Ausnahme erforderlich sind. Er ist der Inhaber der für alle leitenden Funktionen ohne Ausnahme erforderlichen Fertigkeiten und Geschicklichkeiten.

Für die ethische Qualität ist nun zunächst der Abschnitt im Gespräche mit Kritobulos II, 6, 21 ff. massgebend, in dem die Befähigung der wahren καλοὶ κἀγαθοί zur Freundschaft nachgewiesen wird. Während nämlich der Mensch überhaupt seiner Natur nach einesteils wegen der gegenseitigen Angewiesenheit der Menschen aufeinander, des Mitgefühls und der Dankbarkeit zur Freundschaft veranlagt, andernteils aber wegen des Trachtens nach den gleichen Gütern und Annehmlichkeiten zur Zwietracht prädisponiert ist, haben bei den καλοὶ κἀγαθοί die sympathischen Neigungen die Oberhand, da sie wegen der ihnen innewohnenden Tugend im Stande sind, das feindliche Element zu unterdrücken und unschädlich zu machen. Welche Art von Tugend hier gemeint ist, ergiebt sich aus den Einzelausführungen: Mässiger Besitz ohne Verdruss ist ihnen lieber, als Verfügung über Alles mit Streit; da sie sogar Hunger und Durst ertragen und ihre geschlechtlichen Neigungen ganz beherrschen können, wird das Streben nach besonderen Sinnengenüssen ihnen nicht Quelle der Kränkung und Zwietracht; da sie von Habsucht frei sind, fehlt bei ihnen nicht nur der Impuls zu Ungesetzlichkeiten, sondern sie sind sogar bereit, mit ihrer Habe sich gegenseitig uneigennützig auszuhelfen; die etwa trotzdem sich ergebenden Anlässe zu Streit und Zorn wissen sie in unschädlicher, ja sogar für das zwischen ihnen bestehende Band förderlicher Weise auszutragen; Neid (der auch III. 9, 8 als die Unlust über das Wohlbefinden der Freunde definiert und demgemäss als eine Eigenschaft nicht der Verständigen, sondern der Thoren bezeichnet wird), ist ihnen ganz fremd, denn noch über die nur gelegentliche uneigennützige Aushilfe hinaus betrachten sie gegenseitig das Gut des Anderen als ihr Eigentum.

Hier entspringt also bei den καλοὶ κἀγαθοί aus der Enthaltsamkeit und Genügsamkeit die Gerechtigkeit und Hülfsbereitschaft und die Freiheit von den entgegengesetzten aus Unenthaltsamkeit und Habsucht entspringenden Affekten. Ge-

mäss dieser Sachlage wird denn auch (§ 24) das Streben nach einflussreichen Stellen im Staate die καλοὶ κἀγαθοί nicht entzweien, sondern das Band zwischen ihnen nur fester knüpfen. Die Politiker gewöhnlichen Schlages streben nach Macht, um in ungerechter und gewaltthätiger Weise ihren Besitz zu vermehren (χρήματα κλέπτειν καὶ ἀνθρώπους βιάζεσθαι), wozu sie wieder den Impuls empfangen durch die der Enthaltsamkeit entgegengesetzte Neigung zum Wohlleben (ἡδυπαθεῖν). So sind sie ungerecht und schlecht und unfähig sich mit Anderen zu vertragen. Die καλοὶ κἀγαθοί dagegen streben nach Macht, um selbst vor Unbill sicher zu sein, um den Freunden in gerechter Sache beistehen und dem Vaterlande dienen zu können. Bei ihnen fallen also mit den Impulsen zur Habsucht und Ungerechtigkeit auch im politischen Leben diese schlimmen Praktiken weg; auch auf diesem Gebiete werden sie in Eintracht und in Verfolgung des gemeinen Besten zusammenwirken können.

Auf die Enthaltsamkeit als Grundquelle aller guten Eigenschaften der καλοὶ κἀγαθοί weist auch die Bemerkung § 27 hin, dass den Schlechten, um sie als Bundesgenossen zu gewinnen, viel mehr Wohlthaten erwiesen werden müssen, als den Tüchtigen (χρηστοί). Dies ist nämlich deshalb der Fall, weil sie viel mehr Ansprüche an Lebensgenüsse stellen.

In wesentlicher Übereinstimmung mit dieser Stelle wird auch III. 9, 5 die Gerechtigkeit und die Gesamtheit der Tugenden zur Kalokagathie gerechnet (τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα, ὅσα ἀρετῇ πράττεται, καλά τε κἀγαθὰ εἶναι). Hier wird offenbar die Gesamtheit der Tugenden im engeren, ethischen Sinne dem καλὸς κἀγαθός zugesprochen. Es wird sogar behauptet werden können, dass hier καλά τε κἀγαθά geradezu vicarierend für den noch nicht ausgeprägten Begriff des Sittlichen eintritt, der weitere Begriff für den engeren, das Ganze für den hauptsächlichsten Teil. Ein ähnlicher vicarierender Gebrauch scheint IV. 2, 22 vorzuliegen, nur dass hier der den Begriff des Sitt-

lichen umschreibende Ausdruck noch durch den Zusatz καὶ δίκαια erweitert wird (τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια).

Es ist schon bei Erörterung des populären Begriffes darauf hingewiesen worden, dass in unserer Schrift mehrfach das dem Freien Geziemende, das ἐλευθέριον, als Parallelbegriff des καλὸν κἀγαθόν erscheint und dass Sokrates auch diesen Parallelismus in seine Idealisierung des Begriffes hinüberträgt. Somit werden wir auch als Parallelstelle zu der eben erörterten Stelle IV. 5, 3 ff. betrachten dürfen, wo vom Begriffe des ἐλευθέριον ausgegangen wird. Als das Wesen dieses Zustandes erscheint das Streben, das Beste zu thun, d. h. das gemeinnützige Streben zur Förderung des Gesamtwohles, die Tugend im ethischen Sinne. Als das wesentlichste Hindernis dieses Willens, ja als ein zwingender Impuls zum Vollbringen des Schlechtesten erscheint aber die Unenthaltsamkeit. Diese ist somit das grundlegende ἀνελεύθερον, also der eigentliche fundamentale Gegensatz gegen die gemeinnützige Richtung des Wollens. Was aber vom ἐλευθέριον gilt, das gilt auch vom καλὸν κἀγαθόν.

Ganz im Sinne der Sokratik und in völliger Übereinstimmung mit den vorigen Stellen ist ferner die Ausführung Xenophons I. 2, 4. Nach dieser Stelle war Sokrates nicht nur fromm und gesetzestreu, sondern auch in höchstem Masse enthaltsam, abgehärtet und genügsam. Schon durch sein Vorbild wurden seine Gefährten von den diesen Eigenschaften entgegengesetzten Mängeln, der Unfrömmigkeit, Ungesetzlichkeit, Üppigkeit und Weichlichkeit (wozu § 5 auch die Habsucht als fünftes hinzutritt) abgebracht und zum Streben nach (sittlicher) Tugend angefeuert, wobei eben die vollkommene Verwirklichung derselben bei Sokrates ihnen zugleich die Hoffnung einflösste, dass sie bei beharrlicher Arbeit an sich selbst die Kalokagathie erlangen würden. Diese Anordnung der Gedanken zeigt, dass auch hier die sittlichen Tugenden als das wesentlichste Bestandstück der Kalokagathie, ja förmlich als diese selbst, bezeichnet werden.

Zwar auch ziemlich beweiskräftig, aber doch nicht ganz so deutlich hinsichtlich der sittlichen Tugend als wesentlichen Bestandteils der Kalokagathie, wie diese Stelle, sind folgende drei. Bei der Erörterung über Alcibiades und Kritias sagt Xenophon I. 2, 18, er wisse, dass Sokrates sich selbst seinen Gefährten als einen καλὸς κἀγαθός vor Augen stellte und dass er aufs Trefflichste über die Tugend sich zu unterreden pflegte, sowie, dass jene Beiden unter dem Einflusse dieser beiden Einwirkungen, so lange sie mit Sokrates verkehrten, Sophrosyne übten. Hier ist bei der Tugend nicht mit Sicherheit festzustellen, ob der Begriff im weiteren Sinne (Tüchtigkeit überhaupt) oder im engeren, ethischen Sinne gemeint ist und ebenso ist auch die Sophrosyne ein schwankender, an verschiedenen Stellen verschieden gebrauchter und erst noch der Feststellung bedürftiger Begriff. Anscheinend aber tritt doch auch in dieser Stelle, wie die beiden Parallelbegriffe zeigen, die ethische Seite der Kalokagathie in den Vordergrund. Ferner sagt Xenophon in seinem Schlussresume IV. 8, 11, dass Sokrates in vorzüglichem Masse geeignet gewesen sei, Fehlende zurechtzuweisen und zur Tugend und Kalokagathie anzufeuern. Dass diese beiden coordinierten Ausdrücke nicht zwei völlig getrennte Eigenschaften bezeichnen, ergibt sich schon aus den vorher angeführten Stellen. Entweder ist es ein vollständiges ἓν διὰ δυοῖν und Kalokagathie die exegetische Erläuterung zur Tugend; dann ist auch hier die Tugend im weiteren Sinne gemeint; oder die Tugend ist im engeren ethischen Sinne gemeint; dann ist Kalokagathie ein erläuternder Zusatz von weiterem Umfange. In beiden Fällen aber ist jedenfalls auch die ethische Tugend in der Kalokagathie einbegriffen. Endlich sagt Xenophon in der Reflexion über die Verlierbarkeit der Tugenden I. 2, 23, πάντα τὰ καλὰ καὶ τἀγαθά, οὐχ ἥκιστα δὲ σωφροσύνη müssten geübt werden, um nicht verloren zu gehen. Jedenfalls also wird hier die Sophrosyne, gleichviel welcher Begriff derselben hier vor-

schwebt, als ein wesentlicher Bestandteil der Kalokagathie bezeichnet.

Es gehört nun aber ferner zum Wesen des καλὸς κἀγαθός nach III. 9, 5 die Weisheit. Denn die Gerechtigkeit und jede andere Art von Tugend (im ethischen Sinne) ist Weisheit und da diese Tugenden ferner, wie wir gesehen haben und wie an unserer Stelle ausdrücklich konstatiert wird, zur Kalokagathie gehören, so ergiebt sich die Zugehörigkeit der Weisheit zur Kalokagathie damit von selbst. Der sokratische Begriff der Weisheit nun ist unzweifelhaft das verworrenste und dunkelste Stück in der ganzen xenophontischen Darlegung und es muss ihm eine ausführliche und sorgfältige Spezialuntersuchung gewidmet werden. Für jetzt müssen wir uns mit der vorläufigen Feststellung begnügen, dass die Weisheit im spezifisch sokratischen Sinne einesteils die inhaltliche Erkenntnis des wirklich Guten im ethischen Sinne, der sittlichen Vorschrift ist, andernteils als Erkenntnis der individualeudämonistischen Nützlichkeit des ethischen Verhaltens die intellektualistisch - eudämonistische Triebfeder zum Vollbringen des Guten liefert.

Durch die Weisheit in diesem doppelten Sinne nun kommt ein sehr wesentlicher neuer Zug in das Bild des καλός κἀγαθός im spezifisch sokratischen Sinne hinein. Derselbe ist nicht der Tugendhafte bloss aus Natur und Gewöhnung, der bei guter Absicht im Streben nach Vollbringung des Guten im Urteil über das, was das Gute ist, aus Mangel an richtiger ethischer Erkenntnis vielleicht gründlich fehlgreift, und der andererseits nicht weiss und nicht Rechenschaft darüber zu geben weiss, warum er denn eigentlich so und nicht anders handelt. Er ist vielmehr in ersterer Beziehung der begrifflich über das Wesen des Sittlichen Orientierte, in letzterer der durch das intellektualistische Motiv der individuellen Nützlichkeit in deutlichem Bewusstsein zur Vollbringung des Guten Bestimmte.

Das erste dieser beiden Elemente der Weisheit erhält nun ferner noch eine bedeutende Erweiterung durch die Hauptstelle I. 1, 16, wo es zugleich ebenfalls nachdrücklich als Bestandteil der Kalokagathie erklärt wird. Nach dieser Stelle weiss der καλὸς κἀγαθός nicht nur, was fromm, was unfromm, was gut, was schlecht (καλόν — αἰσχρόν, beides im ethischen Sinne), was gerecht, was ungerecht, was Sophrosyne, was Verrücktheit, was Tapferkeit, was Feigheit ist, er kennt also nicht nur die richtige Umfangsabgrenzung zwischen den ethischen Tugenden und ihrem Gegenteil, er weiss auch, was ein Staat, ein Staatsmann, was Herrschaft über Menschen, was ein zur Herrschaft über Menschen Befähigter (alle diese Begriffe im idealen Sinne genommen) ist, er ist auch noch über einiges andere hierher Gehörige, nämlich eben das Wesen des καλὸς κἀγαθός nach der Erkenntnisseite Ausmachende, orientiert. Er ist mit einem Worte nicht der blosse brave Mensch und gemeinnützige Bürger im banalen Sinne, sondern der über das Wesen des Sittlichen und über alle zur wahrhaft gedeihlichen Bethätigung desselben in Betracht kommenden Fragen philosophisch Orientierte; er ist praktischer Philosoph im strengen und eigentlichen Sinne. Entsprechend wird dann auch der entgegengesetzte, schon dem populären Vorstellungskreise angehörige Begriff des Sklavenmässigen als des der Erkenntnis Entbehrenden zur Abwesenheit gerade dieser umfassenden praktisch-philosophischen Erkenntnis vertieft. Sklavenmässig in diesem vertieften Sinne ist nach unserer Stelle derjenige, der gerade in Bezug auf diese bedeutsamen und wichtigen Erkenntnisse unwissend ist. Durch diesen eigenartigen Katalog erhält an dieser Stelle der Begriff der Weisheit als inhaltliche (nicht individualeudämonistische) Erkenntnis eine über das blosse Wissen der sittlichen Vorschrift wesentlich hinausgehende Erweiterung. Gleichsam eine kürzere zusammenfassende Formel für diese von Sokrates erörterten Pro-

bleme findet sich I. 2, 18: διαλεγόμενον κάλλιστα περὶ ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρωπίνων, wo der letzte Ausdruck eine deutliche Parallele zur Bezeichnung der Objekte der sokratischen Unterredungen als im Gegensatze gegen die Naturphilosophie auf die Interessen des Menschenlebens gerichtet in I. 1, 12 und 16 bildet.

Ganz ähnlich, wie I. 1, 16 wird auch in der Unterredung mit Euthydemos IV. 2, 22 der Begriff des Sklavenmässigen als Unwissenheit nicht in Bezug auf irgend welche Künste, sondern in Bezug auf τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια bestimmt, wo der Zusatz καὶ δίκαια, wie schon bemerkt, die Beziehung auch der vorhergehenden Worte auf die sittliche Sphäre sicherzustellen scheint. Die Sklavenmässigkeit ist hier in engerem Sinne, als I. 1, 16, als Gegensatz der eigentlich sittlichen Erkenntnis gebraucht. Freilich erklärt Euthydemos § 30, offenbar in Anlehnung an diese Erörterung, auch in Bezug auf die Erkenntnis der Güter und Übel, dass er beim Fehlen derselben schlimmer als ein Sklave sein würde und kommt sich § 39, nachdem er die Einsicht in die Unzulänglichkeit seines Wissens überhaupt erlangt hat, ganz wie ein Sklave vor. Er erweitert also den Begriff des Sklavenmässigen zum Fehlen der Einsicht überhaupt.

Die andere Seite der Weisheit wird IV. 5, 6 bestimmt als die Fähigkeit, nach dem wahrhaft individuell Nützlichen zu streben und es zu erkennen. Sie wird zwar nirgends ausdrücklich als Bestandteil der Kalokagathie bezeichnet, da sie aber nach sokratischer Auffassung ein unentbehrliches Erfordernis zum Zustandekommen der wahren, intellektualistisch begründeten Sittlichkeit ist, so muss folgerichtig auch ihr Besitz der wahren Kalokagathie zugerechnet werden.

Zum Bilde des καλὸς κἀγαθός gehört aber auch noch eine andere Klasse von Eigenschaften, die in dem Kapitel IV. 7 vorgeführt werden und die IV. 3, 1 unter dem Ausdruck μηχανικός zusammengefasst werden. Dass auch die

hier aufgezählten mehr äusserlichen Kenntnisse und Fertigkeiten zum Wesen des καλὸς κἀγαθός gerechnet werden, beweist die ausdrückliche Bezeichnung derselben als solche, ὧν προσήκει ἀνδρὶ καλῷ κἀγαθῷ εἰδέναι IV. 7, 1. Es sind solche Fertigkeiten, die er besitzen muss, um in den ihm obliegenden Geschäften unabhängig von fremder Hülfe (αὐταρκής) vorgehen zu können (§ 1 f.) Es sind dies nicht die für besondere Ämter erforderlichen Vorbedingungen, von denen namentlich III. 1—7 gehandelt wird, sondern solche, die generell für jedes Wirken in etwas grösserem Stile in Haus und Staat erforderlich sind. Angeführt werden in dieser Richtung die Geometrie als praktische Landvermessung, die Sternkunde als Hülfsmittel der Zeitbestimmung und der Orientierung, ferner das Rechnen, die Diätetik und die Seherkunst. Bei den drei ersten dieser Fertigkeiten ermahnt Sokrates nachdrücklich, die Grenzen des für die durchschnittliche Praxis des Lebens Erforderlichen nicht zu überschreiten; ebenso weist er bei der Diätetik darauf hin, dass eine richtig geleitete Selbstbeobachtung nicht nur den Arzt als diätetischen Ratgeber überflüssig mache, sondern sogar durch ihre Individualisierung und unmittelbare Selbstgewissheit weit mehr leiste, als ein Arzt zu leisten im Stande ist. Es ist übrigens gewiss nicht die Meinung Xenophons, mit diesem Verzeichnisse die Liste dieser Erfordernisse erschöpft zu haben. Wir werden an späterer Stelle den Begriff des μηχανικός eingehender erörtern müssen und alsdann die weiteren, mutmasslich dieser Rubrik zuzuweisenden Eigenschaften aufführen.

Sind dies die wesentlichen Eigenschaften des καλὸς κἀγαθός, so werden uns die von ihm erwarteten Leistungen in der Stelle vorgeführt, die im Gegensatze gegen Alcibiades und Kritias die echten Sokratiker charakterisiert (I. 2, 48). Diese verkehrten mit Sokrates, nicht um geschickte Volks- oder Prozessredner, sondern um καλοὶ κἀγαθοί und eben dadurch befähigt zu werden, das Haus, die Sklaven und die An-

gehörigen, die Freunde, den Staat und die Mitbürger richtig zu behandeln. Hier liegt also die aus der Untersuchung über den sokratischen Reformgedanken schon bekannte Formel von Haus und Staat in erweiterter Fassung vor und wir erkennen, dass der καλός κἀγαθός im idealen Sinne der wahre ἀρχικός und der Träger der Verwirklichung des sokratischen Reformgedankens ist. Die καλοὶ κἀγαθοί sind die Personen, mittelst deren die sokratische Reformidee, die sich eben nicht auf veränderte Staatseinrichtungen, sondern auf einen Wechsel in der Beschaffenheit der leitenden Personen stützt, sich vollziehen soll. Sie sind es also auch, auf deren Heranbildung auf Grund der vorhandenen Naturanlage der im vierten Buche vorgeführte sokratische Erziehungsplan angelegt ist. Denn diese Erziehung soll eben zu den gleichen Leistungen, der guten Leitung des eigenen Hauswesens, der Beglückung Anderer und der ganzen Staatsgemeinschaft, fähig machen. Das also sind die Leistungen.

Es sind nun noch zwei Stellen anzuführen, die in mehr summarischer Weise das Gesamtwesen des καλὸς κἀγαθός zum Ausdruck bringen und deshalb geeignet sind, zur gegebenen Analyse die synthetische Ergänzung zu bilden. Im zweiten Gespräche mit Antiphon I. 6, 14 schildert Sokrates die Art seines Verkehrs mit seinen Freunden. Was er etwa selbst Gutes in Bereitschaft hat, das lehrt er sie; ausserdem führt er sie Anderen zu, von denen er glaubt, dass sie eine Förderung zur Tüchtigkeit (ἀρετή im weiteren Sinne; in der Parellelstelle IV. 7, 1 sind es gerade die unter dem Begriffe des μηχανικός zusammengefassten Fertigkeiten, für die auf Belehrung durch Andere verwiesen wird) erlangen werden; die in Schriften niedergelegten Schätze der Weisheit sucht er ihnen durch gemeinsame Lektüre anzueignen. Xenophon aber hat, wie er ausdrücklich bezeugt, beim Anhören dieser Schilderung den besonders lebhaften Eindruck gewonnen, dass Sokrates für seine Gefährten ein Führer zur K a l o k a g a t h i e

sei; er erkennt also in ihr die charakteristischen Züge der Erziehung zur Kalokagathie. Die Stelle bezeichnet allerdings die Elemente der Kalokagathie nur in unbestimmterer Weise, zeigt aber jedenfalls, dass Letztere sich nicht ausschliesslich auf die ethische Tugend beschränkt.

Die andere Stelle (IV. 5, 10) spricht von der Bedeutung der Enthaltsamkeit für das Erlernen der καλὰ καὶ ἀγαθά und stellt zu Letzterem in Parallele die Aneignung solcher Fähigkeiten, durch die man seinen Körper in guten Zustand bringen, sein Haus gut verwalten, den Freunden und dem Staate nützlich werden und der Feinde Herr werden kann. Es ist schon bei der Behandlung dieses Kapitels im ersten Teile nachgewiesen worden, dass hier nicht von den sittlichen Eigenschaften die Rede ist, sondern von den im Begriffe des μηχανικός zusammengefassten Fähigkeiten und Fertigkeiten. Bemerkenswert ist nur, dass diese hier zu den Leistungen des καλὸς κἀγαθός, der guten Verwaltung des Hauses und der erfolgreichen Behauptung einer heilsamen Stellung im Staate mit Diensten an die unterstützenden Freunde und unter Abwehr der entgegenstrebenden Feinde, als Vorbedingung in Beziehung gesetzt werden. Die Stelle beleuchtet also gleichermassen die Hülfsfähigkeiten und die Leistungen des καλὸς κἀγαθός.

Alle diese gelegentlichen Äusserungen über das Wesen der Kalokagathie im spezifisch sokratischen Sinne ergeben kein vollständiges Bild, zumal Xenophon selbst nirgends zwischen dieser höheren und der populären Bedeutung deutlich unterscheidet und vielleicht nicht einmal selbst ein deutliches Bewusstsein von diesem Unterschiede hatte. Lässt er doch im Oekonomicus selbst noch den Reichtum als Bestandteil der Kalokagathie gelten! Jedenfalls aber hat sich doch wohl soviel ergeben, dass Sokrates die Kalokagathie durch wesentliche Veränderung und Veredlung ihres Begriffes in die philosophische Sprache eingeführt hat und dass er darunter die wahre Tüchtigkeit zu einer zum Wohle Aller geübten Herrscher-

thätigkeit versteht. Diese Tüchtigkeit besteht aber näher in echter Sittlichkeit, begründet durch philosophische Erkenntnis der wahren sittlichen Forderung und der individualeudämonistischen Antriebe zu ihrer Erfüllung und im Besitze der sonstigen zu einer solchen Thätigkeit erforderlichen Hülfskenntnisse und Hülfsfertigkeiten. Der καλὸς κἀγαθός ist der wahre Inhaber der königlichen Tugend und Kunst, durch die die Menschen politisch und ökonomisch und zum Herrschen geschickt und den anderen Menschen und sich selbst nützlich gemacht werden (IV. 2, 11); er ist der Besitzer jener schönsten und herrlichsten Tüchtigkeit, durch die Staaten und Häuser gut verwaltet werden (I. 2, 64).

Der Begriff der Kalokagathie in diesem Sinne bildet aber insbesondere die Brücke zwischen seinen sozialen Reformideen und seiner Stellung als Schöpfer der Ethik. Sokrates ist nicht Ethiker von Haus aus und ex professo; er behandelt auch noch nicht die Ethik als etwas für den Menschen überhaupt Geltendes, sondern weil die Ethik das hauptsächlichste Erfordernis für die wahren Führer einer verbesserten Gesellschaft ist, wird er zum Ethiker. Auf seine hauptsächlichsten ethischen Begriffe genauer einzugehen, wird daher jetzt die nächste Aufgabe sein.

6. Die verschiedenen Bedeutungen von ἀρετή.

Vom Gebrauche des Wortes ἀρετή bei Xenophon gilt dasselbe, was von der Kalokagathie gesagt wurde: er gebraucht dasselbe in der schwankendsten und unbestimmtesten Weise. Näher geschieht dies bald in Übereinstimmung mit dem populären Sprachgebrauche für Tüchtigkeit im weitesten und unbestimmtesten Sinne, bald in der Einschränkung auf diejenigen Elemente der Tüchtigkeit, die das Wesen der Kalokagathie ausmachen, also synonym mit diesem Begriffe, bald endlich im engsten, spezifisch ethischen Sinne der Übereinstimmung mit der sittlichen Forderung. Und zwar hat auch hier Xeno-

phon so völlig unterlassen, unterscheidende Bezeichnungen hinzuzufügen, dass wir auch hier kaum glauben können, dass ihm selbst die Unterschiede in der Bedeutung deutlich zum Bewusstsein gekommen sind.

Belege für den ganz vagen Gebrauch sind folgende. Im Gespräche mit Aristipp III. 8, 5 wird für die Synonymie der beiden Ausdrücke καλὸς und ἀγαθός im relativistisch utilitarischen Sinne auch die Tugend angeführt, die nicht in Bezug auf das Eine ein ἀγαθόν, in Bezug auf das Andere ein καλόν sei. Sie bedeutet also hier offenbar das nützliche Vermögen, die Tüchtigkeit und Tauglichkeit im weitesten Sinne. Ebenso scheint auch I. 7, 1, wo die ἀρετή der dilettantischen Scheintüchtigkeit in Verbindnng mit dem prahlerischen und ruhmsüchtigen Vorgeben (der ἀλαζόνεια) entgegengesetzt wird, die Tüchtigkeit im weitesten Sinne gemeint zu sein. Wenigstens spricht dafür die anschliessende Bemerkung, der zuverlässigste Weg zur Anerkennung sei der, wenn man in dem wirklich tüchtig wäre, worin man es zu scheinen wünschte, so wie die zum Erweise dieses Satzes angefügten Beispiele aus den verschiedensten Gebieten menschlicher Verrichtungen. Dieser allgemeinste Sinn als Tüchtigkeit kann sich dann wieder nach den verschiedenen Sonderberufen spezialisieren. So wird III. 2, 4 von der ἀρετή eines guten Feldherrn gesprochen.

Die Identität mit der Kalokagathie scheint vorzuliegen in der Stelle I. 6, 14, wo Sokrates mit Bezug auf sein doch auf das Ganze der Kalokagathie gerichtetes Erziehungssystem bemerkt, er führe seine Zöglinge Anderen zu, von denen sie, wie er glaube, das zur Tugend Nützliche würden lernen können. Ebenso I. 2, 64, wo die herrlichste und trefflichste Tugend dadurch bestimmt wird, dass durch sie Staaten und Häuser gut verwaltet werden, was ja doch die Eigenschaft der Herrschertugend, also der Kalokagathie, ist. Noch deutlicher tritt diese Bedeutung von ἀρετή IV. 2, 11 hervor, wo als die schönste Tugend und herrlichste Kunst,

die königliche Tugend und Kunst, diejenige bezeichnet wird, durch die man ein πολιτικός und οἰκονομικός und zum Herrschen geschickt wird. Schon die Identität von ἀρετή und τέχνη weist hier auf die weitere Bedeutung hin. Auch IV. 1, 2, wo als die Objekte der sokratischen Erziehungsthätigkeit die von Natur zur Tugend Ausgestatteten bezeichnet und als Bestandteile dieser Austattung nicht allein die Begierde nach den zum gemeinnützigen Wirken erforderlichen Kenntnissen, sondern auch Lernfähigkeit und Gedächtnis aufgeführt werden, scheint die Identität der Tugend mit der Kalokagathie vorzuliegen. Ebenso endlich IV. 5, 11, wo Euthydemos, nachdem Sokrates gezeigt hat, dass die Enthaltsamkeit sowohl zum eigentlich sittlichen Zustande wie zum Erwerb der sonstigen dem καλὸς κἀγαθός unentbehrlichen Fähigkeiten erforderlich ist, ausruft: Du scheinst mir also zu sagen, dass dem Unenthaltsamen schlechterdings keine Tugend zu eigen werden kann! Hier sind offenbar unter der Tugend auch die Hülfsfertigkeiten des καλὸς κἀγαθός einbegriffen. Von der ganz unbestimmten Coordination von ἀρετή und Kalokagathie IV. 8, 11, wo man nicht weiss, ob es sich um ein ἓν διὰ δυοῖν, oder um die spezifisch ethische Tugend als Teilbegriff der Kalokagathie handelt, war schon die Rede.

Offenbar im ethischen Sinne dagegen ist das Wort III. 9, 5 gebraucht, wo das Gerechte und Alles, was durch Tugend gethan wird, der Kalokagathie als Bestandteil untergeordnet wird. Ebenso kann I. 2, 1 f., wo von Sokrates bezeugt wird, dass er die Jünglinge von allen unsittlichen Neigungen abbrachte und zum Streben nach Tugend anfeuerte, wie der Gegensatz zeigt, wohl nur die ethische Tugend gemeint sein. Auch II. 6, 22, wo ausgeführt wird, dass die καλοὶ κἀγαθοί wegen der ihnen innewohnenden Tugend die feindseligen Neigungen der Menschennatur zu überwinden im Stande sind, kann nur die Tugend im ethischen Sinne gemeint sein. Ferner denkt Xenophon, wenn er I. 2, 20 be-

merkt, dass der Umgang mit den Guten eine Übung in der Tugend sei, offenbar an die ethische Tugend, wenn gleich in mehr populärer Fassung.

Der Inbegriff dieser ethischen Tugend nun kann hier nur vorläufig und vorbehaltlich genauerer Untersuchung in den nachfolgenden Abschnitten skizziert werden. Den wesentlichen Inbegriff der ethischen Tugenden bildet die Sophrosyne. Diese ist als Sophrosyne in Bezug auf die Götter Frömmigkeit, als Sophrosyne in Bezug auf die Menschen fällt sie mit der Gerechtigkeit zusammen. Eine nur nebensächliche Bedeutung im sokratischen Systeme der ethischen Tugenden hat die Tapferkeit, während dagegen der Enthaltsamkeit im weiteren Sinne, nach der sie auch Abhärtung und Genügsamkeit umfasst, eine sehr komplizierte Bedeutung teils als Bestandteil der Sophrosyne selbst, teils und vornehmlich aber als Grundvoraussetzung für das Zustandekommen der ethischen Tugend im engeren und eigentlichen Sinne, der Sophrosyne, zufällt.

Ebenso schwankend, wie der Begriff der ἀρετή, sind ferner auch die sehr häufig vorkommenden entsprechenden adjektivischen Begriffe ἀγαθός und καλός, χρηστός und πονηρός. Es kann jedoch, da eine Untersuchung hierüber sehr weitschichtig werden müsste, ohne doch wesentlich neue Resultate zu liefern, in Bezug auf sie bei dieser allgemeinen Verweisung sein Bewenden haben.

7. Die Sophrosyne.

Der erste eigentlich und ausschliesslich ethische Grundbegriff der Sokratik ist der der Sophrosyne. Sie bezeichnet im spezifisch sokratischen Sinne den Inbegriff der sittlichen Willensrichtungen, rein als solcher und unabhängig von der Weisheit als dem in der philosophischen Sphäre hinzutretenden Faktor der ethischen Erkenntnis und individualeudämonistischen Begründung der sittlichen Forderung. Schon die zweimal (I. 1, 20 u. IV. 3, 1) vorkommende Bezeichnung der Frömmig-

keit als Sophrosyne in Bezug auf die Götter weist darauf hin, dass Sokrates mehrere Arten von Sophrosyne kennt und dass ihm die Sophrosyne im ethischen Sinne ein Gattungsbegriff ist. Es muss also hier erst das allgemeine Wesen der Sophrosyne im ethischen Sinne festgestellt werden, um so mehr, als auch bei diesem Ausdruck grosse Schwankungen in der Bedeutung vorkommen.

Auch der populäre Gebrauch nimmt erkennbar seinen Ausgangspunkt von der etymologischen Grundbedeutung der Gesundheit des Verstandes, wenn gleich dieser Ausgangspunkt nur dunkel im Hintergrunde des Bewusstseins wirksam ist oder auch ganz durch den Instinkt des Sprachgefühls ersetzt wird. Demgemäss ist der Sophron zunächst der verständig Denkende im Sinne des gesunden Menschenverstandes, insbesondere der, der seinen Vorteil im Auge hat und überhaupt die den verfolgten Zwecken entsprechenden Mittel anwendet. So setzt nach IV. 3, 17 der Sophron auf Niemand grössere Hoffnungen in Bezug auf sein eigenes Wohlsein, als auf Solche, die das Vermögen zu den grössten Dienstleistungen besitzen, und in demselben Sinne heisst Sokrates II. 2, 14 seinen Sohn für die etwa von ihm an den Tag gelegte Missachtung gegen seine Mutter, wenn er klug ist (ἐὰν σωφρονῇς), die Verzeihung der Götter nachsuchen, damit nicht auch diese ihn für undankbar halten und ihm ihre Wohlthaten entziehen. Auch I. 3, 8 scheint es sich nach dem ganzen Zusammenhange nur um diesen populären Begriff des bei Verstande Bleibens zu handeln, wenn Sokrates bemerkt, das σωφρονεῖν sei für den auf Liebesverhältnisse zu schönen Knaben sich Einlassenden nicht leicht. Müht sich ja nach § 11 der Verliebte um Dinge ab, um die sich nicht einmal ein Verrückter abmühen würde und ist ja § 9 der Sophron das Gegenteil des Tollkühnen.

Aus der verständigen Haltung und Lebensführung entspringt ferner ein erhöhtes Selbstgefühl, das in einer gewissen Würde, Ernsthaftigkeit, Überlegenheit und Reserviertheit seinen

Ausdruck findet. Diese Reserviertheit der Haltung als beabsichtigte und studierte, um den Schein der Sophrosyne zu erwecken, wird IV. 2, 6 durch σωφροσύνης δόξαν περιβάλλεσθαι ausgedrückt und gegenüber den Annäherungsversuchen des Sokrates dem jungen Euthydemos beigelegt. Sie findet ihren Ausdruck hauptsächlich in einem überlegenen Schweigen gegenüber den auf ihn gemünzten Spöttereien, die Sokrates seinen Gefährten zum Besten gibt.

Verständig ist ferner nach der populären Auffassung insbesondere derjenige, der in seinem Verhalten nicht gegen das herrschende Urteil über das Anständige und Geziemende verstösst. So wird die Sophrosyne auch eine sittliche Eigenschaft im Sinne der populären Ethik. So zeigt sich in der Rede des Prodikos von Herakles am Scheidewege II. 1, 22 in der Haltung der die Enthaltsamkeit darstellenden Frauengestalt Sophrosyne, d. h. Sittsamkeit, Züchtigkeit; so wird I. 6, 13 im Sinne des allgemeinen Urteils gegenüber dem πόρνος, der sich um Geld Jedem preisgiebt, der Jüngling, der einen durch Kalokagathie Ausgezeichneten zum Liebhaber erwählt, σώφρων genannt. Der Gegensatz zeigt, dass hier nicht sowohl verständige Berechnung, als vielmehr Schamhaftigkeit und Ehrgefühl zu Grunde liegt. Ebenso scheint II. 7, 8 in der Aufzählung der Segnungen der Arbeit, wo σωφρονεῖν neben dem Gerechterwerden als Wirkung der Arbeit aufgeführt wird, ein verständiger, geordneter, besonnener Gemütszustand im Sinne der populären Ethik bezeichnet zu werden. Dieselbe Koordination des σωφρονεῖν mit dem δίκαια πράττειν findet sich auch I. 2, 23, und in ähnlichem laxeren Sinne wird IV. 3, 18 im Munde Xenophons der σωφρονέστερος mit dem εὐσεβέστερος koordiniert.

Im spezifisch sokratischen Gebrauche nun wird diese letztere, ethische Bedeutung festgehalten und zur Bezeichnung des Sittlichen und Geziemenden im höchsten Sinne idealisiert. So ist ihm I. 1, 20 und IV. 3, 2 die Frömmig-

keit die Sophrosyne in Bezug auf die Götter und nach IV. 3, 1 betrachtet es Sokrates bei den seiner Erziehung sich hingebenden Jünglingen als seine erste und nächste, vor der Beibringung gewisser formaler Fertigkeiten zu lösende Aufgabe, Sophrosyne in ihnen zu befestigen, während I. 2, 17 die teilweise Nichtbeachtung dieser Regel bei Alcibiades und Kritias als ein Fehler zugegeben wird. Dass IV. 3, 1 Sophrosyne die ethische Willensrichtung bezeichnet, beweist auch der Zusatz, dass ohne sie die Ausbildung jener formalen Geschicklichkeiten den Menschen nur ungerechter und gefährlicher machen könnten.

Eine etwas abweichende, engere, fast der Spezialtugend der Enthaltsamkeit gleichkommende Bedeutung scheint der Sophrosyne in dem von der Erziehung des Alcibiades und Kritias durch Sokrates handelnden Abschnitte I. 2, 12—18 zuzukommen, in dem Xenophon durchweg im eigenen Namen spricht. Zwar wird auch hier die Sophrosyne den formalen Fertigkeiten des λέγειν καὶ πράττειν, die Jene bei Sokrates zu erlernen hofften, entgegengesetzt (§ 15), aber die ebendaselbst in einem ἓν διὰ δυοῖν mit der Lebensführung des Sokrates identifizierte Sophrosyne wird § 14 ausschliesslich durch seine Bedürfnislosigkeit (ἀπ᾽ ἐλαχίστων χρημάτων αὐταρκέστατα ζῶντα) und Enthaltsamkeit (τῶν ἡδονῶν πασῶν ἐγκρατέστατον ὄντα) charakterisiert. Noch deutlicher tritt diese Einschränkung des Begriffes bei Xenophon § 19 und 23 hervor, wo neben Sophrosyne die Gerechtigkeit nicht als Teilbegriff, sondern als koordinierter Begriff auftritt und als Beweis für die Notwendigkeit der Übung zur Aneignung der Sophrosyne hervorgehoben wird, dass nach dem Naturlaufe im Körper die Begierden (ἡδοναί), deren Regelung ja eben das Wesen der Enthaltsamkeit ausmacht, sich geltend machen. Eine Annäherung an die Enthaltsamkeit liegt auch darin, dass § 26 die Sophrosyne als Gegensatz gegen die der Jugend natürliche Unvernunft und Unenthaltsamkeit hingestellt wird.

Zugleich aber zeigt dieser Abschnitt so recht die ganze Verschwommenheit des begrifflichen Denkens Xenophons. Denn § 27 ist der Sophron wieder das Gegenteil des πονηρός überhaupt und § 19 steht dem Sophron der Frevelhafte (ὑβριστής) gegenüber. Ebenso wird § 12 der spätere Alcibiades als im höchsten Grade unenthaltsam und frevelhaft bezeichnet, während nach § 18 und 26 beide Jünglinge, so lange sie mit Sokrates verkehrten, sich der Sophrosyne befleissigten. Desgleichen lässt Xenophon die Väter ihre Söhne, auch wenn diese σώφρονες sind, vom Umgange, nicht etwa mit Unenthaltsamen, sondern mit den πονηροὶ ἄνθρωποι überhaupt fernhalten. Ihren Höhepunkt erreicht aber diese völlig haltlose Verschwommenheit im Gebrauche des Ausdrucks, wenn er § 27 die Väter an den Vergehungen der Söhne und den Sokrates an denen seiner ehemaligen Gefährten für unschuldig erklärt, wenn Jene selbst σώφρονες sind und dieser nichts Schlechtes (φαῦλον) that, sondern sich dauernd als Sophron zeigte, wobei zum Überfluss dann auch noch als Gegenteil dieser Eigenschaft die κακία erscheint.

Bei einer so ganz und gar nicht über den Sprachgebrauch des Alltagslebens sich erhebenden Ausdrucksweise kann man dann freilich unserem Autor ein Bewusstsein von der exakten und spezifischen Bedeutung des Terminus bei Sokrates nicht zutrauen und es ist der reine Zufall, wenn sich Spuren dieser exakten Terminologie in den von ihm berichteten Aussprüchen des Sokrates erhalten haben.

Dies ist nun nicht der Fall im Gespräch mit Aristarch II. 7, wo § 8 in den Ausführungen über die heilsame Wirkung der Arbeit sowohl die Sophrosyne, als die Gerechtigkeit als solche Wirkungen bezeichnet, also Beide ganz ebenso, wie an mehreren Stellen des vorbesprochenen Abschnittes, koordiniert werden. Wir müssen hier also entweder annehmen, dass Sokrates selbst den Ausdruck gelegentlich in der engeren, der Enthaltsamkeit angenäherten Bedeutung gebrauchte, oder

dass Xenophon hier seine Lieblingsvorstellungen unbewusst und unbeabsichtigt in die Rede des Sokrates hineingetragen hat.

Dagegen finden sich ausser dem bereits Angeführten doch noch Stellen, in denen die strenge Bedeutung mit ganz unzweifelhafter Deutlichkeit zu Tage tritt. Hiefür kommen vornehmlich die beiden Stellen III. 9, 4 ff. und IV. 5, 7 in Betracht. An ersterer Stelle tritt schon in dem einleitenden Satze die Identifikation der Sophrosyne mit der Sittlichkeit im weitesten Sinne oder der Rechtschaffenheit deutlich hervor. Der Sophron ist der τὰ καλά τε κἀγαθά Vollbringende und τὰ αἰσχρά Vermeidende. Hier ist nur darin eine geringe Ungenauigkeit des Ausdrucks, dass die καλὰ κἀγαθά, die doch ausser dem Sittlichen auch noch Anderes umfassen, in engerem Sinne für das Sittliche gesetzt sind. Diese vikarierende Verwendung des weiteren Begriffes für den engeren an unserer Stelle ist schon im Abschnitt καλὸς κἀγαθός besprochen worden. Die Identifikation der Sophrosyne mit der Sittlichkeit tritt ferner darin hervor, dass weiterhin den nicht richtig (μὴ ὀρθῶς) Handelnden die Sophrosyne abgesprochen wird. Dass endlich auch die Enthaltsamkeit zur Sophrosyne gerechnet wird, zeigt sich an unserer Stelle darin, dass die Streitfrage nach der Möglichkeit des Zusammenseins von Weisheit und Unsittlichkeit so formuliert wird, dass nach der Möglichkeit des Zusammenseins der Weisheit mit der Unenthaltsamkeit gefragt wird und auch Sokrates in seiner Antwort diese Spezialisierung der Frage acceptiert. Daraus ergiebt sich, dass auch er die Enthaltsamkeit direkt und unmittelbar, nicht nur als Hülfsmittel, zur Sittlichkeit = Sophrosyne rechnet.

Auch an der zweiten Stelle (IV. 5, 7) wird zunächst ausdrücklich die Sophrosyne mit der Sittlichkeit identifiziert. Sie ist das Streben nach dem Geziemenden (ἐπιμελεῖσθαι ὧν προσήκει). Freilich verbindet sich mit der Vorstellung der sittlichen Forderung an sich sofort der Gedanke der individualeudämonistischen Nützlichkeit des Sittlichen, denn als das

Gegenteil der Sophrosyne (τοῖς σωφρονοῦσι τὰ ἐναντία ποιεῖν) wird das Bevorzugen des (offenbar individuell) Schädlichen (ἀντὶ τῶν ὠφελούντων τὰ βλάπτοντα προαιρεῖσθαι) aufgeführt. Ferner aber wird auch an dieser Stelle, und zwar an dieser Stelle mit besonderer Deutlichkeit, die Enthaltsamkeit, auch abgesehen von ihrer Bedeutung für die Sophrosyne als Förderungsmittel und Hülfstugend, auch direkt und unmittelbar an sich selbst zur Sophrosyne gerechnet. Der erste Grund dafür, dass die Sophrosyne dem Unenthaltsamen abgesprochen werden muss, ist der, dass die Werke der Sophrosyne und der Unenthaltsamkeit selbst und an sich einander entgegengesetzt sind (αὐτὰ ἐναντία τὰ σωφροσύνης καὶ ἀκρασίας ἔργα). Ebenso wird auch I. 2, 8 das Streben nach Enthaltsamkeit als Streben nach Tugend, offenbar im sittlichen Sinne, bezeichnet, also auch hier die Enthaltsamkeit direkt zur Sophrosyne im spezifisch sokratischen Sinne = Sittlichkeit gerechnet. Dieser letztere Sinn liegt auch zu Grunde, wenn III. 5, 21 das pflichtmässige Verhalten des Soldaten als σωφρονεῖν bezeichnet wird.

Es bleibt nun noch die Stelle I. 1, 16 zu besprechen, wo als das Gegenteil der Sophrosyne die μανία erscheint. Da hier von der strengen sokratischen Lehrthätigkeit die Rede ist, muss auch dem Ausdruck μανία ein strenger Begriff untergelegt werden. Dies kann aber nicht der in den Beispielen III. 9, 7 hervortretende der abnorm verkehrten Beurteilung des eigenen Könnens sein. Nach dieser Seite bildet die μανία das diametrale Gegenteil der Weisheit, insofern diese auch die richtige Beurteilung des eigenen intellektuellen Könnens einschliesst. Es kann auch nicht die μανία im Sinne von I. 1, 14 sein, wo die Verrückten als Seitenstück der Naturphilosophen nur nach der Seite der ungeheuerlichen Gegensätze in den verschiedenen Arten der geistigen Verkehrung charakterisiert werden. Auch der Begriff der geistigen Abnormität ganz im Allgemeinen und in abstracto als Gegen-

satz der geistigen Gesundheit und Normalität in ebenso allgemeinem Sinne kann nicht genügen. Vielmehr muss die μανία als der äusserste Grad jener Thorheit gedacht werden, die z. B. an den beiden oben angeführten Stellen IV. 1, 5 und IV. 3, 17 durch das verkehrte Urteil über die Mittel und Wege zum eigenen Wohlsein charakterisiert wird. Der Verrückte ist der im höchsten Masse zur Fürsorge für sein eigenes Wohlsein Unfähige und so wird denn durch diesen Gegensatz die individualeudämonistische Nützlichkeitsbeziehung, ebenso wie dies auch schon IV. 5, 7 geschah, auch in die Sophrosyne im idealen Sinne hineingetragen. Wie schon im populären Urteil auch der Anstand und Sitte ins Gesicht Schlagende hyperbolisch als ein Verrückter erscheint, so ist für Sokrates der Sittliche wegen der individualeudämonistischen Folgen seines Thuns der Verständige, der völlig Unsittliche aus dem gleichen Grunde der Verrückte. Es liegt also in der Bezeichnung der Sittlichkeit als Sophrosyne, d. h. als intellektuelle Gesundheit, schon eine Hindeutung auf die Weisheit in dem Sinne, in dem sie als die richtige Erkenntnis des eigenen Besten zugleich die wahre Triebfeder des sittlichen Handelns bildet.

Zunächst jedoch erscheint das Sittliche als das Geforderte, Pflichtmässige und Geziemende. Hier kommen zunächst die Ausdrücke ἃ δεῖ, ἃ προσήκει, τὰ δέοντα, τὰ προσήκοντα in Betracht. Freilich ist auch deren Gebrauchsweise schwankend und unsicher. Öfter bezeichnen sie nur relativistisch das den jeweiligen Umständen nach Klugheitserwägungen Gemässe, also den hypothetischen Imperativ im Sinne Kants. So τὰ προσήκοντα πράττειν I. 1, 12 in Bezug auf die richtige Auswahl der Erkenntnisobjekte nach dem Masse der Wichtigkeit und Dringlichkeit. So I. 6, 9 ἐὰν δέῃ im Sinne von „wenn es gilt“, „wenn es darauf ankommt“. So II. 6, 1 im Sinne der blossen Heilsamkeit, wenn darauf hingewiesen wird, dass der Sklave der Lüste weder sich selbst noch dem Freunde gegenüber im

Stande ist τὰ δέοντα πράττειν. So III. 9, 14 im Sinne des für irgend eine Bestrebung Zweckmässigen, das die εὐτυχία zufällig, die εὐπραξία aber auf Grund eines Wissens und Überlegens trifft. Mit Bezug auf die positive Staatsgesetzgebung wird ἃ δεῖ ποιεῖν gebraucht, wenn IV. 4, 13 die Staatsgesetze definiert werden als die Vorschriften der Bürgerschaft über das, was man thun und lassen soll und ebendaselbst § 23 wird die Kinderzeugung von Älteren mit Jüngeren wegen der Unvollkommenheit der so entstehenden Nachkommenschaft als ein ὡς οὐ δεῖ παιδοποιεῖσθαι bezeichnet. Ebenso ist IV. 8, 1, wenn es heisst, das Daimonion verkünde dem Sokrates, ἅ τε δέοι καὶ ἃ μὴ δέοι ποιεῖν, wegen der bekannten Beschaffenheit dieser Weisungen das δέον nur in relativistischem Sinne zu verstehen.

Dem gegenüber aber gibt es genug Stellen, an denen diese Ausdrücke ganz deutlich den Sinn der unbedingten, absolut geltenden Vorschrift haben. So heisst es I. 2, 22 von dem Trunksüchtigen und Verliebten, dass sich bei ihnen das Vermögen vermindert τῶν τε δεόντων ἐπιμελεῖσθαι καὶ τῶν μὴ δεόντων ἀπέχεσθαι, welche Ausdrücke dadurch ihre nähere Erläuterung erhalten, dass jene Leidenschaften durch Verchwendung zum Trachten nach schändlichem Erwerb verleiten, und ebendaselbst § 50 und 52 scheinen doch die ἐπιστάμενοι und εἰδότες τὰ δέοντα nur als die der wirklichen sittlichen Vorschrift Kundigen gefasst werden zu können. Ebenso liegt die Sache III. 9, 4, wo ἃ δεῖ πράττειν synonym mit ὀρθῶς πράττειν vorkommt. Desgleichen scheint die Beziehung auf eine unbedingte Vorschrift vorzuliegen, wenn IV. 5, 7 die Unenthaltsamkeit als das grösste Hindernis des ἐπιμελεῖσθαι ὧν προσήκει bezeichnet wird. Ebenso IV. 1, 4, wo die von Natur Tüchtigen, wenn παιδευθέντες καὶ μαθόντες, ἃ δεῖ πράττειν, ἄριστοι und ὠφελιμώτατοι werden. Am deutlichsten aber tritt die Bedeutung der absoluten Vorschrift in den angeblichen Definitionen der Frömmigkeit und Gerechtigkeit IV. 6, 3 und 5

hervor. Nach diesen Stellen besteht die Frömmigkeit in dem ὡς δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν und die Gerechtigkeit in dem ὡς δεῖ χρῆσθαι τοῖς ἀνθρώποις und es gibt Satzungen (νόμοι, νόμιμα), die dies ὡς δεῖ formulieren. Wird ja doch auch in der Bestimmung des Wesens der Gerechtigkeit IV. 4 das gesamte zur Gerechtigkeit gehörige Verhalten unter den Begriff des νόμιμον subsumiert. Weniger bestimmt tritt in der Bezeichnung der Tapferkeit als eines ὡς δεῖ χρῆσθαι τοῖς δεινοῖς IV. 6, 11 der Begriff des unbedingt Verpflichtenden hervor, weil in diesem Falle eher das relativistische Moment der Zweckmässigkeit und Klugheit im Vordergrunde zu stehen scheint. Jedenfalls liegt in allen diesen Fällen der Begriff eines durch feste Normen bestimmten Verhaltens zu einem bestimmt begrenzten, den Handelnden praktisch berührender Gebiete vor, und da nach den beigebrachten Stellen die Sophrosyne im spezifisch sokratischen Sinne eben die durch die feste ethische Norm bestimmte Willensrichtung und Handlungsweise war, so werden wir berechtigt sein, alle diese durch ein absolutes ὡς δεῖ bestimmten Handlungsweisen der Sophrosyne zuzurechnen. Die Sophrosyne ist der Inbegriff der sittlichen Willensrichtungen und als solche der erste Grundbegriff der sokratischen Ethik, wenn gleich immer wieder in Erinnerung gebracht werden muss, dass eine völlig bewusste und deutliche Absonderung der eigentlich ethischen Forderungen von den übrigen an den καλὸς κἀγαθός zu stellenden Anforderungen vielleicht bei Sokrates noch nicht vorliegt.

Ist nun dies richtig, so umfasst die echt sokratische Sophrosyne das normale Verhalten auf vier deutlich von einander gesonderten Gebieten und teilt sich nach diesem Gesichtspunkte in die vier sokratischen Kardinaltugenden. Die vier Gebiete sind die des Verhaltens zu den Göttern, zu den Menschen, zu den Gefahren (τὰ δεινὰ καὶ ἐπικίνδυνα IV. 6, 10) und zu den sinnlichen Lustgefühlen (τὰ ἡδέα im engeren Sinne, z. B. IV. 5, 9), und die vier entsprechenden

Einzeltugenden sind die Frömmigkeit, die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und die Enthaltsamkeit. Dass die Letztgenannte, die hier im weiteren Sinne zu nehmen ist und auch die Abhärtung (καρτερία) und die Bedürfnislosigkeit mit umfasst, nicht nur als indirekte Hülfstugend figuriert, sondern ausserdem auch zu den direkten und eigentlichen Tugenden gerechnet wird, ist schon nachgewiesen worden. Dass diese vier Tugenden ferner dem Begriffe der Sophrosyne im spezifisch sokratischen Sinne subsumiert werden, lässt sich durch direkte Zeugnisse allerdings nur hinsichtlich der Frömmigkeit und Enthaltsamkeit erweisen. Die Frömmigkeit wird I. 1, 20 u. IV. 3, 1 als σωφροσύνη περὶ θεούς bezeichnet und die Enthaltsamkeit IV. 5, 4 ausdrücklich der Sophrosyne zugerechnet. Doch ergiebt der Zusammenhang der Kapitel IV. 3 und 4 ein wenigstens indirektes Zeugnis für diese Subsumption auch hinsichtlich der Gerechtigkeit. Nach IV. 3, 1 war Sokrates darauf bedacht, ehe er die durch λεκτικός, πρακτικός und μηχανικός bezeichnete Seite der Ausbildung in Angriff nahm, die Sophrosyne in den Gemütern der Jünglinge zu befestigen. Und zwar zunächst die in Bezug auf die Götter, wovon das Kapitel IV. 3 handelt. Diesem „zunächst“ entspricht dann IV. 4, 1: ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τοῦ δικαίου γε οὐκ ἀπεκρύπτετο ἣν εἶχε γνώμην, worauf sich sodann in Kapitel 5—7 die Erörterungen über πρακτικός, λεκτικός und μηχανικός anschliessen. Aus dieser Anordnung scheint sich doch zu ergeben, dass die Gerechtigkeit als Sophrosyne in Bezug auf die Menschen angesehen wird. Dass endlich auch für die Tapferkeit wenigstens einige Spuren der Zurechnung zur Sophrosyne sich zeigen, ist schon im 1. Hauptteil, sechste Gruppe der Arten des heilsamen Wirkens Nr. 9 gezeigt worden, welcher Abschnitt überhaupt hier zu vergleichen ist.

Nun entsteht hier die Frage: Nach welchem Prinzip bestimmte Sokrates den Umfang der Sophrosyne als gerade diese vier Tugenden umfassend? Dass er dabei lediglich dem

Herkommen folgte, ist bei seiner gesamten, auf rationelle Begründung gerichteten Denkweise von vornherein wenig glaublich; auch hat er sich ja schon in der Bestimmung des Wesens der Sophrosyne selbst von der herkömmlichen Fassung entfernt. Wie kommt er insbesondere dazu, die Enthaltsamkeit, die es lediglich mit dem von ihm im Prinzip als berechtigt anerkannten Gebiete der körperlichen Bedürfnisse und sinnlichen Genüsse zu thun hat, nicht nur als Hülfstugend zur Förderung der eigentlichen Tugenden, sondern auch direkt und unmittelbar als Kardinaltugend zu bezeichnen?

Dazu kommt die weitere Frage nach der genaueren Umfangsbestimmung dieser einzelnen Tugenden. In Bezug auf diese Frage ist schon gelegentlich bemerkt worden, dass Sokrates ihre Beantwortung der Weisheit zuweist, sofern diese nach der einen Seite ihrer Bethätigung als sittliche Erkenntnis, d. h. als Erkenntnis des wahren Umfangs der sittlichen Forderung erscheint. Wir werden aber erwarten dürfen, in der Weisheit in diesem Sinne den Anhaltspunkt auch für die Beantwortung der ersten Frage, der Frage nach dem Prinzip des Sittlichen überhaupt und der Normierung desselben in den genannten vier Kardinaltugenden zu finden. Somit hat sich hier die Untersuchung über die Weisheit im ersten Sinne als Erkenntnis des Inhalts der sittlichen Forderung anzuschliessen.

8. Die Weisheit als Erkenntnis der wahren sittlichen Vorschrift.

Der zweite Grundbegriff der sokratischen Ethik, soweit von einer solchen überhaupt die Rede sein kann, ist der der Weisheit in dem doppelten Sinne als Erkenntnis des wirklich sittlich Geforderten und als Einsicht in den ursächlichen Zusammenhang von Sittlichkeit und individueller Glückseligkeit, aus dem die intellektuelle Triebfeder des Sittlichen entspringt Wir haben es gegenwärtig nur mit der Weisheit im ersteren Sinne zu thun.

Auch die Weisheit kommt in unserer Schrift vielfach in dem ganz vagen und weiten Sinne der Erkenntnis irgend welcher Art vor. So IV. 6. 7, wo bewiesen wird, dass Weisheit ein durchaus relativer Begriff sei, insofern Jemand nur in Bezug auf das weise genannt werden könne, was er wisse. Ferner wird das Wort I. 4, 2, IV. 2, 33 von Sokrates selbst sogar in dem ganz populären Sinne der technischen Virtuosität angewandt, an letzterer Stelle vielleicht in der eristischen Absicht zu verwirren, an der ersteren aber durchaus ernst gemeint. In dem unbestimmteren Sinne der Einsicht überhaupt ist es IV. 2, 1 gebraucht, wo von dem Weisheitsdünkel des jungen Euthydemos die Rede ist und I. 6, 14 sind die alten Weisen, deren Schriften Sokrates mit seinen Gefährten liest, auch keinesfalls Vertreter der spezifischen Erkenntnisse, um die es sich hier handelt.

Der hier in Betracht kommende Sinn liegt zunächst vor in der Stelle III. 9, 4 f. Hier besteht die Weisheit im Erkennen der καλὰ κἀγαθά und im Wissen der αἰσχρά. Da nämlich letzteres Wort offenbar im spezifisch ethischen Sinne zu nehmen ist, so vertritt auch das καλὸν κἀγαθόν hier den Begriff des sittlich Guten. Ferner ist nach dieser Stelle alle Tugend Weisheit, und zwar deshalb, weil nur durch das Wissen des Geziemenden das Vollbringen desselben möglich ist (der sich anschliessende Ausdruck, die dies Wissenden könnten gar kein anderes Handeln bevorzugen, streift schon in das Gebiet der anderen Art der Weisheit hinüber), während die Nichtwissenden es eben wegen dieses Nichtwissens auch beim besten Willen notwendig verfehlen müssen. Somit seien die Weisen im Stande, das Gute zu vollbringen, die Nichtweisen aber nicht. Ein besonders hoher Grad dieser Unweisheit besteht ferner darin, dass sie mit vermeintlichem Wissen des Richtigen verbunden ist. In diesem Sinne erscheint hier (§ 6) als der äusserste Gegensatz der Weisheit die Verrücktheit. Wenigstens kommt die völlig mangelnde

Selbsterkenntnis in Bezug auf den erreichten Grad ethischen Wissens, wenn sie überdies noch mit dem Dünkel des Wissens verbunden ist, der Verrücktheit sehr nahe. Freilich hat hier die Verrücktheit einen ganz anderen Sinn, als in dem sie I. 1, 16 der Sophrosyne entgegengesetzt wird. Konnte die Verrücktheit als Gegensatz der Sophrosyne nur als geistige Abnormität im Allgemeinen mit besonderer Beziehung auf Verkennung des eigenen Vorteils gefasst werden, so äussert sich die hier in Rede stehende Verrücktheit, wie auch die § 7 aufgezählten Beispiele zeigen, als excessive Überschätzung des eigenen Wissens und Könnens.

So haltlos der Dünkel körperlicher Grösse oder Stärke bei denen ist, die sich beim Eintritt in die Stadtthore bücken oder Häuser aufzuheben versuchen, ebenso haltlos ist der Dünkel der ethischen Erkenntnis beim gänzlichen Fehlen derselben. Er ist eine Art von Grössenwahn. Hierher gehört auch die nachdrückliche Empfehlung der Selbsterkenntnis dem jungen Euthydemos gegenüber IV. 2, 24 ff., die sich zwar umfassend auf jede Art des eigenen Könnens erstreckt, vornehmlich aber doch den erreichten Grad des Wissens betont.

Das Wesen der Weisheit in dem hier in Rede stehenden Sinne drückt genau die Formel ἐπίστασθαι τὰ δέοντα I. 2, 50 aus und in demselben Sinne wird ebendaselbst § 52 gegen Sokrates der Vorwurf erhoben, nach seiner Lehre seien nur die εἰδότες τὰ δέοντα etwas wert. Das Gegenteil dieser Eigenschaft ist nach § 50 die ἀμαθία, die aber, ungleich dem vorstehend erwähnten Mangel an Selbsterkenntnis, von der μανία nicht bloss graduell, sondern generisch verschieden ist. Auch in dem φρόνιμον § 55, auf dem allein die Nützlichkeit und der Wert eines Menschen beruht (τὸ ἄφρον ἄτιμον), ist diese Seite der Weisheit jedenfalls mit einbegriffen und auch in der ironischen Erwiderung des Sokrates auf die Ankündigung des Hippias IV. 4, 8, dass es ihm gelungen, das Wesen der Gerechtigkeit endgültig zu bestimmen, tritt die Bedeutung der

Weisheit in diesem Sinne deutlich hervor. Sokrates meint nämlich, damit sei ja ein grosser Gewinn erzielt, denn nun würde auf allen Gebieten, zwischen Richtern, Bürgern und Staaten, der Streit um das, was Rechtens sei, völlig aufhören.

Am genauesten aber wird das Wesen der Weisheit in diesem Sinne in der Stelle IV. 5, 11 f. charakterisiert. Zwar kommt hier der Name Weisheit nicht ausdrücklich vor, wenn aber von der Enthaltsamkeit die Befähigung abhängig gemacht wird, die wahrhaft guten Handlungen zu erkennen (σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων) und das Gute und das Schlechte gattungsmässig zu sondern, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass hier die Enthaltsamkeit zur Bedingung der Weisheit in unserem Sinne gemacht wird. Somit ergiebt sich denn auch an dieser Stelle der Übergang zu der im folgenden Kapitel behandelten Dialektik, deren spezifisch sokratischer Sinn schon hier deutlish als Umfangsbestimmung und Umfangssonderung horvortritt (vergl. meinen Aufsatz „Begriff der Dialektik in den Memorabilien“, Archiv f. Gesch. d. Phil. V. 2). Die Dialektik wird nämlich an unserer Stelle nur nebenher von διαλέγεσθαι, hauptsächlich aber von diesem διαλέγειν κατὰ γένη abgeleitet, das auf die Frage nach dem sittlich Richtigen angewandt, eben die unumgängliche Vorbedingung des sittlichen Handelns bildet. Proben dieses Verfahrens will Xenophon hinsichtlich der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit im folgenden Kapitel § 2–6 und 10 f. geben; dass diese Proben aber nur in sehr unzulänglicher Weise dem entsprechen, wofür sie als Beispiele aufgestellt werden, habe ich an der oben angeführten Stelle dargethan und wird auch noch später zur Sprache kommen.

Dagegen findet sich ein deutliches Beispiel der Verwendung der Dialektik in diesem Sinne im Dienste der sittlichen Erkenntnis in der ersten Unterredung mit Euthydemos IV. 2, 12 ff. Nach dieser Stelle muss der Staatsmann im Stande sein, die Handlungen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit,

also die Umfangselemente der beiden Begriffe, richtig gegen einander abzugrenzen. Diese Scheidung wird in der Art ausgeführt, dass ein Delta (δικαιοσύνη) und ein Alpha (ἀδικία) hingeschrieben und unter jede von beiden Rubriken die zugehörigen Handlungen subsumiert werden, wobei in Folge der Einwendungen des Sokrates vielfache Korrekturen angebracht werden müssen. Ebenso rühmt Xenophon im Schlussresümee IV. 8, 11 die ausserordentliche Fertigkeit und Sicherheit des Sokrates in solchen Unterscheidungen. Sokrates sonderte in untrüglicher Weise das Bessere nnd Schlechtere (im ethischen Sinne) und bedurfte dazu keines fremden Helfers, sondern war in Bezug auf diese Erkenntnis völlig kompetent (αὐταρκής). Er war ferner sehr geschickt, derartige Unterscheidungen auch in Worten für Andere klarzulegen. Wenn er hier wegen dieser Eigenschaft nicht weise, sondern φρόνιμος genannt wird, so ist damit nur der unbestimmtere populäre Ausdruck für den terminologisch ausgeprägten gesetzt. Ferner heisst es auch in demselben Kapitel § 4, Sokrates habe sein ganzes Leben nie etwas Anderes gethan, als διασκοπεῖν τά τε δίκαια καὶ τὰ ἄδικα und nach der so gewonnenen Erkenntnis zu handeln. Endlich heisst es auch I. 1, 16, dass Sokrates beständig beschäftigt war, zu untersuchen, was fromm, was unfromm, was καλόν, was αἰσχρόν, was gerecht, was ungerecht, was Sophrosyne, was μανία, was Tapferkeit, was Feigheit sei. Hier zeigt das Fehlen des Artikels, dass es sich nicht um Definition und Inhaltsbestimmung, sondern um Subsumtion und Umfangsbestimmung handelt. Somit kann wohl als erwiesen gelten, dass die Weisheit im nächsten, hier in Betracht kommenden Sinne das Vermögen zur richtigen Bestimmung des sittlich Geforderten und die Dialektik im Dienste der Ethik nichts Anderes ist, als die Methode, deren sich die Weisheit bei der Lösung dieser Aufgabe bedient.

In einem besonderen Lichte erscheint diese Weisheit in der Stelle IV. 1, 5, wo gegen den Reichtum als Hindernis des

Erkenntnisstrebens argumentiert wird. Hier tritt an Stelle des Sittlichen und Nichtsittlichen das Nützliche und Schädliche. Wer geehrt sein will, wer für tüchtig gelten will, wer sein eigenes Wohlsein durch Vorhandensein des zum Leben Notwendigen sucht, muss im Stande sein τὰ συμφέροντα πράττειν. Dazu reicht aber der Besitz nicht aus, eine Erkenntnis, ein Lernen ist erforderlich, um das Heilsame und Schädliche richtig unterscheiden zu können (διαγιγνώσκειν). Hier herrscht eine grosse Verworrenheit in der Bezeichnung der egoistischen und altruistischen Gesichtspunkte, doch handelt es sich sachlich unzweifelhaft auch um die Erkenntnis des sittlich geziemenden Handelns, das nur in schwankender Weise teils als das dem Individuum selbst, teils als das den Anderen Heilsame bezeichnet wird.

Aus der abstrakt einseitigen Betonung dieser Seite der Weisheit entspringt die Art, wie Sokrates IV. 2, 20 ff., offenbar in vexatorischer Absicht, Euthydemos das Geständnis abnötigt, dass der mit Kenntnis der sittlichen Forderung, also bewusst und absichtlich, ungerecht Handelnde gerechter sei, als der ohne diese Kenntnis, also unbewusst und unabsichtlich, ungerecht Handelnde. In diesem Problem liegt übrigens gar keine Schwierigkeit. Wenn die deutliche Kenntnis der Vorschrift die erste und unerlässlichste Vorbedingung für den sittlichen Charakter des Handelns ist, so steht der der sittlichen Vorschrift Kundige, mag er übrigens handeln wie er will, jedenfalls innerhalb der sittlichen Sphäre, der ihrer Unkundige dagegen, mag er übrigens handeln wie er will, und vollends, wenn er sachlich ungerecht handelt, ausserhalb der sittlichen Sphäre. In einem seltsamen Widerspruch zu dieser Annahme stehen die Stellen, wo mit derselben paradoxen Einseitigkeit schon aus dem blossen Wissen des Geziemenden die Wirkung des richtigen Handelns abgeleitet wird (III. 9, 5: οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι, ferner IV. 6, 3 und 6). Die gemeinsame Voraussetzung bildet

in beiden Fällen die deutliche Erkenntnis der sittlichen Vorschrift. Aus dieser wird im letzteren Falle der Zwang zur Befolgung abgeleitet, im ersteren dagegen die Möglichkeit der Nichtbefolgung als mit ihr verbunden vorausgesetzt. Schon dieser Widerspruch deutet darauf hin, dass wir es in beiden Fällen mit einer paradoxen Isolierung eines einzelnen Moments des Sittlichen unter Eliminierung der übrigen Momente zu thun haben. Jedenfalls ist dabei die Paradoxie im letzteren Falle noch grösser, als im ersteren. Doch haben wir es hier noch nicht mit den Triebfedern des Sittlichen zu thun; die Stelle IV. 2, 20 ff. beweist jedenfalls, dass Sokrates die Weisheit als Erkenntnis der sittlichen Vorschrift als einen wesentlichen und unumgänglichen Bestandteil des Sittlichen selbst betrachtet.

Dies spricht auch der Satz III. 9, 4 aus: Weisheit und Sophrosyne sonderte er nicht (οὐ διώριζεν), vielmehr setzte er das Wesen des Weisen und Sophron in das Thun des Geziemenden auf Grund der entsprechenden Erkenntnis und in das Meiden des Verwerflichen auf Grund des Wissens davon. Dass er Weisheit und Sophrosyne nicht sonderte, bedeutet nicht, dass er sie identifizierte, sondern nur, dass er ihr untrennbares Beisammensein im wahrhaft Sittlichen behauptete. Keine echte Sophrosyne ohne Weisheit in dem hier in Betracht kommenden Sinne. Die wahre Sophrosyne kann nicht aus den unklaren Vorstellungen der populären Moral, sondern nur aus einer philosophischen Erkenntnis des Geziemenden entspringen.

Hier tritt nun die Frage auf, nach welchem Kriterium Sokrates bei den einzelnen Tugenden die Umfangsbestimmung und Umfangssonderung vornahm. Ist dies Kriterium bei den verschiedenen Einzeltugenden, der Frömmigkeit, Gerechtigkeit u. s. w. ein verschiedenes, so ist ein einheitlicher Tugendbegriff nicht vorhanden und die Sophrosyne ist nur ein Sammelname, unter dem diese disparate Mehrheit ganz äusserlich zusammengefasst wird. Ist das Kriterium aber ein ge-

meinsames und übereinstimmendes, so erhält dadurch nicht nur der Begriff der Weisheit in dem hier in Rede stehenden Sinne erst seine volle inhaltliche Bestimmung, sondern es wird auch die Sophrosyne zu etwas inhaltlich Einheitlichem.

Dass wir bei Xenophon auf diese difficilen und völlig über seinen Horizont gehenden Fragen keine direkte Antwort erhalten werden, ist von vorneherein zu erwarten. Indirekt jedoch finden wir zunächst für die einzelnen Kardinaltugenden bei ihm mancherlei Anhaltspunkte. Diese müssen für jede derselben einzeln verfolgt werden. Es sei jedoch an dieser Stelle das Resultat dieser Untersuchungen vorweg ausgesprochen.

Es treten teilweise bei den einzelnen Tugenden Nebenkriterien hervor; als das Allen gemeinsame Hauptkriterium aber wird sich *die Erforderlichkeit für den wahren Leiter in Haus und Staat, für den καλὸς κἀγαθός im spezifisch sokratischen Sinne als dem ἀρχικός* herausstellen. Die sokratische Pflichten- und Tugendlehre ist nicht eine solche für den Menschen überhaupt; sie ist unter dem Gesichtspunkte seiner Gesellschaftsreform entworfen und bezieht sich wesentlich auf den Stand der Leitenden. Die *Sophrosyne* im idealen Sinne, in dem sie von der Weisheit untrennbar ist, ist *der Inbegriff der zur Handhabung einer leitenden Stellung im idealen Sinne erforderlichen Willensrichtungen und Handlungsweisen*, *die Weisheit* in dem hier in Rede stehenden Sinn *der Inbegriff der die Gesinnung und das Handeln der idealen Leiter regelnden sittlichen Erkenntnisse in Betreff der ihrer Stellung und Aufgabe gemässen Handlungsweisen*. So ordnet sich die sokratische Ethik ganz seinem reformatorischen Prinzip unter und schliesst sich mit dem Grundprinzip seines Gedankensystems zu strenger Einheit zusammen.

Dies muss nun also an den einzelnen Kardinaltugenden nachgewiesen werden.

9. Die Frömmigkeit.

Die Frömmigkeit äussert sich ihrem allgemeinsten, Wahres und Falsches ununterschieden unter sich befassenden Begriffe nach in Verehrung der Götter. Da aber bei allen Tugenden, um sie ihrem wahren Wesen nach erkennen zu können, die zwischen Wahrem und Falschem, Richtigem und Unrichtigem, unterscheidende Weisheit hinzutreten muss, so ergiebt sich sofort der durch Anwendung der Weisheit in diesem Sinne zu bestimmende engere, spezifisch sokratische Begriff der wahren Frömmigkeit. In diesem Sinne macht Sokrates bei der dialektischen Erörterung der Frömmigkeit IV. 6, 2 f. den Euthydemos, der den Frommen als den die Götter Verehrenden definiert, sofort darauf aufmerksam, dass man nicht auf jede beliebige Weise die Götter verehren dürfe. Fromm im strengeren philosophischen Sinne ist nur, wer die Götter, wie es sich geziemt (ὡς δεῖ) verehrt. Nun scheint es nach unserer Stelle, als ob Sokrates zur genaueren Bestimmung dieses ὡς δεῖ sich nur auf die bestehenden Satzungen berufen habe und auch die Verweisung auf das νόμῳ πόλεως der Pythia I. 3, 1 und IV. 3, 16 scheint der Meinung Vorschub zu leisten, als habe Sokrates die Frage der richtigen Verehrung einfach durch Verweisung auf die bestehende Satzung erledigt, als sei er in dieser Frage von einer jeder Neuerung abholden, streng konservativen Gesinnung beseelt.

Nach dem generell vorangestellten Prinzip jedoch muss auch bei der Frömmigkeit das eigentliche Kriterium darin bestehen, dass die wahre Frömmigkeit ein unentbehrliches Hülfsmittel zur gedeihlichen Leitung von Häusern und Staaten ist.

Dass nun dies in der That der leitende Gesichtspunkt des Sokrates ist, zeigt sich, abgesehen von seiner eigenen vorbildlichen Haltung, schon in der Beflissenheit, mit der er bemüht ist, die sich ihm anvertrauenden künftigen Leiter zur wahren Frömmigkeit anzuleiten. Als er I. 4, 2 gehört hat, dass Aristodemos die Kultushandlungen vernachlässigt und

die sich mit ihnen Befassenden verspottet, beginnt er mit demselben ein eingehendes Lehrgespräch und nach IV. 3, 2 bildete die Sophrosyne in Betreff der Götter ein ständiges Thema seiner Unterredungen bei der Leitung der Jünglinge. Wir können aber auch ganz bestimmt die beiden Gesichtspunkte nachweisen, unter denen ihm die wahre Frömmigkeit als unentbehrlich für die leitenden Männer erscheint und die daher auch das Kriterium zur Unterscheidung der wahren von der falschen Frömmigkeit bilden.

Der erste dieser Gesichtspunkte ist die Unentbehrlichkeit der Orakel für eine leitende Stellung. I. 1, 7 ff. wird ausführlich nachgewiesen, dass zur guten Verwaltung von Häusern und Staaten die Mantik unentbehrlich sei und IV. 7, 10 wird die Mantik unter den Kenntnissen aufgezählt, deren der καλὸς κἀγαθός nicht entbehren kann. Auch für die Wahl der Freunde, die ja für die Erlangung und Behauptung der leitenden Stellungen von der grössten Bedeutung sind, muss nach II. 6, 8 vor allen weiteren Schritten der Rat der Götter in Anspruch genommen werden. Die wahre Frömmigkeit unter diesem Gesichtspunkt ist also diejenige, die die Erlangung göttlicher Vorzeichen ermöglicht.

Der andere Gesichtspunkt ist der, dass durch das Verhältnis zu den Göttern auch die richtige Haltung den Menschen gegenüber bei den leitenden Männern gefördert wird. Die wahre Frömmigkeit muss zugleich ein wichtiges Fundament der Gerechtigkeit und der Tüchtigkeit überhaupt sein. Dass dies die Meinung des Sokrates ist, wird zwar nicht ausdrücklich gelehrt, ergiebt sich aber indirekt aus der ursächlichen Beziehung, in die I. 1, 18 f. die wahre Gottesfurcht zur Gerechtigkeit und den Tugenden überhaupt gesetzt wird und aus der Lehre von der Gottwohlgefälligkeit als Wirkung jedes nützlichen und heilsamen Schaffens in irgend einem Berufe III. 9, 15.

Soll nun das Wesen der wahren Frömmigkeit nach Massgabe dieser beiden von ihr ausgehenden sozialeudämonistischen

Wirkungen bestimmt werden, so muss zweierlei gezeigt werden. Erstens, dass das Wesen der Götter ein derartiges ist, dass diese Wirkungen von ihrer Verehrung ausgehen können; zweitens, wie beschaffen die Verehrung sein muss, damit diese Wirkungen eintreten. Wir werden am besten diesen doppelten Nachweis für jede der beiden Wirkungen, die Orakelerteilung und die ethische Wirkung, gesondert führen.

Soll die Erteilung von Orakeln, d. h. von unbedingt zuverlässigen Ratschlägen in Bezug auf die der menschlichen Einsicht verschlossenen Erfolge unserer Unternehmungen, möglich sein, so müssen zunächst die Götter selbst diese den Menschen verschlossene Einsicht besitzen. Dieses göttliche Können bildet nun ja schon die selbstverständliche Voraussetzung der Mahnungen zum Gebrauche der Mantik I. 1, 9; 3, 4 u. s. w., es wird aber auch noch ausdrücklich hervorgehoben. Nach I. 1, 19 lehrte Sokrates, dass die Götter nicht, wie die Menge wähnt, nur ein partielles Wissen um die Dinge in der Welt besitzen. Sie wissen Alles, nicht nur, was gesagt und gethan wird, sondern auch, was im Innern geplant wird; sie sind überall gegenwärtig. Und beachtenswerter Weise wird hier sofort angefügt, dass sie den Menschen in Bezug auf alle menschlichen Angelegenheiten Zeichen erteilen, welcher Gedanke also hier offenbar mit der Allgegenwart und Allwissenheit in Zusammenhang gebracht wird. Ferner folgt ja dies Vermögen auch aus der allgemeinen intellektuellen Beschaffenheit der Götter als zweckvolle Bildner der Welt I. 4 und IV. 3. Es ist ohne Bedeutung für die vorliegende Frage, das Detail dieser Argumentationen, das schon im ersten Teile seine Darstellung gefunden hat, hier nochmals zu wiederholen. Insbesondere kommt es hier auch nicht in Betracht, wie sich Sokrates genauer die Götterwelt vorstellt und wie sich das monotheistische Element seiner Anschauung zum polytheistischen verhält. Bedient er sich ja doch, wo er die Orakel empfiehlt, oder vom Wissen der Götter

redet (I. 1, 9 und 19; 3, 4) durchweg der populären Ausdrucksweise. Bemerkenswert ist jedoch für unseren Zusammenhang, dass in beiden Kapiteln unter den Leistungen der Gottheit für den Menschen auch die Orakelerteilung hervorgehoben wird (I. 4, 15 ff.; IV. 3, 12). In der Unterredung mit Aristodemos wird aber ferner § 18 auch noch sehr nachdrücklich die Allwissenheit und Allgegenwart der Gottheit (τὸ θεῖον) betont, deren man gerade durch die Orakel gewiss werde.

Die Götter müssen aber ferner auch willig sein, Orakel zu erteilen. Dies folgt zunächst aus ihrer Güte und Menschenliebe im Allgemeinen, die sich ebenso wie ihre Intelligenz in ihrem gesamten Wirken widerspiegelt. I. 4, 7 räumt Aristodemos ein, dass das von Sokrates Angeführte sich als die Veranstaltung eines weisen und die lebenden Wesen liebenden Werkmeisters darstellt und IV. 3 ist Euthydemos im Anschluss an die Argumente des Sokrates unerschöpflich in Ausdrücken der Bewunderung nicht nur der Weisheit, sondern auch der Güte der Götter, wie sie sich in der Welteinrichtung kundgiebt. Insbesondere aber folgt die Willigkeit speziell zur Orakelerteilung in beiden Kapiteln aus der Thatsächlichkeit der Mantik bei allen Völkern und aus der von beiden Mitunterrednern erwähnten persönlichen Erfahrung des Sokrates mit seinem Daimonion. In der Unterredung mit Aristodemos wird die Thatsächlichkeit der Mantik § 15 ff. durch eine Reihe von Argumenten ausführlich begründet, in der mit Euthydemos auf diese Thatsächlichkeit § 12 nachdrücklich hingewiesen.

Diese allgemeine Willigkeit der Götter wird aber in beiden Kapiteln für den Einzelfall vom Erwerb der göttlichen Gunst abhängig gemacht, besonders nachdrücklich gegenüber Aristodemos, der geradezu die (in den Orakeln sich kundgebende) Spezialfürsorge der Götter für den einzelnen Menschen angezweifelt hat (§ 10 und 15). Dem gegenüber fordert Sokrates ihn auf, gerade so wie man es bei Menschen halte, deren

Hülfe man benötigt sei, so auch bei den Göttern durch zuvorkommende Dienstleistungen sich um ihre Gegendienste zu bemühen (I. 4, 18; IV. 3, 15 ff.). Kurz und nachdrücklich wird dieselbe Überzeugung I. 1, 9 formuliert: „Wem die Götter gnädig sind, dem senden sie Vorzeichen." Um die allgemeine Willigkeit auch für sich individuell erwarten zu können, muss man bei den Göttern persona grata sein.

Dieser Punkt bildet also den Übergang zur zweiten Frage. Wie beschaffen muss die Verehrung der Götter sein, damit man erwarten kann, von ihnen durch Orakelerteilung begünstigt zu werden? Sie muss jedenfalls eine solche sein, dass sie nach Wesen und Charakter der Götter ihnen angenehm ist. In dieser Beziehung nun fasst Sokrates das Wesen der Götter so auf, dass sie erstens zwar vornehmlich auf das Vorhandensein einer devoten Gesinnung Wert legen, aber auch den äusseren Ausdruck dieser Gesinnung durch Kultushandlungen verlangen, zweitens aber auf die Qualität und Quantität der kultischen Leistungen nur insofern Gewicht legen, als sich darin eine wirklich gottesfürchtige Gesinnung ausspricht. Dazu kommt dann endlich drittens, dass auch das ethische Verhalten geeignet ist, ihr Wohlgefallen zu gewinnen.

Die Götter sind nach allen hier einschlagenden Stellen keineswegs mit dem blossen inneren Dienst der gottesfürchtigen Gesinnung zufrieden, sie verlangen auch die äussere, augenfällige Bethätigung durch Gebet und Opfer. Sie sind aber zweitens nicht so geartet, wie die rohe Superstition und Deisidaimonie der ursprünglichen Glaubensformen sie stets vorzustellen pflegt, dass sie mit einer peinlichen Pedanterie auf ganz bestimmte äusserliche Kultusformen halten und wie launische und tyrannische Fürsten durch die geringste Abweichung von der ihnen genehmen, nicht einmal unzweifelhaft bekannt gegebenen Etikette aufs Äusserste aufgebracht werden, oder dass sie durch die Grösse und Menge, den Glanz und Wert der dargebrachten Gaben bestochen werden. In Bezug auf

die Qualität soll man sich nicht mit ängstlichen Erwägungen über die etwa genehmen Formen quälen, sondern ruhig bei den hergebrachten äusseren Formen, und wären es die eines primitiven Ahnenkultus (I. 3, 1), beharren, da es auf die Formen nur soweit ankommt, als sie das zwar seinem Dass nach geforderte, seinem Wie nach aber gleichgültige sichtbare Gewand der frommen Gesinnung sind. Dies ist die wahre Meinung der Berufung auf die herkömmliche Antwort der Pythia I. 3, 1, IV. 3, 16. Wenn Sokrates an letzterer Stelle empfiehlt, darin skrupellos den Befehl der Götter selbst zu erkennen, so kann dies angesichts der örtlich so vielfach verschiedenen Kulte und Verehrungsobjekte doch nur bedeuten, dass es nicht auf das Wie, sondern nur auf das Vorhandensein der äusseren Form ankommt. In Bezug auf die Quantität bekämpft er I. 3, 3 mit dem grössten Nachdruck den Wahn, als ob den Göttern das Massenhafte an sich imponiere. Er bezeichnet diese Vorstellung als eine der Götter unwürdige, weil sie dann häufig an den Gaben der Schlechten mehr Wohlgefallen haben müssten, als an denen der Guten. Darin liegt in Wirklichkeit die Erhebung der Göttervorstellung auf eine höhere Stufe humaner Veredlung. Wie der sinnlich rohe Mensch durch das äussere Quantum einer Gabe allein bestimmt wird, zumal wenn durch sie auch ein wirklich bei ihm vorhandenes Bedürfnis befriedigt wird, dem feiner Gearteten aber die Gabe nur durch die ausgedrückte Gesinnung Wert erhält, zumal wenn er ihrer an sich nicht bedarf, so auch die Götter auf den beiden Stufen des Glaubens. Sokrates bezeichnet ferner diese Vorstellung als eine solche, die das Leben verleiden müsste. Welch eine Welt, deren höchste Regenten durch den Reichtum bestimmbar sind, gegen die Armut aber sich hartherzig verschliessen, deren leitendes Prinzip Parteilichkeit, Ansehen der Person, Bestechlichkeit, Ungerechtigkeit ist! Also nicht nur die veredelte Göttervorstellung, sondern auch das beleidigte Gefühl lehnt sich gegen einen solchen

äusserlichen, primitiv rohen Glaubenswahn auf. Da aber die Götter nicht mit der Gesinnung allein zufrieden sind, sondern auch die dem Ernste der Gesinnung adäquate äussere Bethätigung verlangen, so fällt doch auch wieder wenigstens relativ, nämlich im Verhältnis zum Vermögen, das Quantum der Gabe ins Gewicht. Der wirkliche Ausdruck der Gesinnung verlangt, was ausser I. 3, 3 auch IV. 3, 17 nachdrücklich eingeschärft wird, die gewissenhafteste Erwägung des eigenen Vermögens und des Herangehens bis zur Grenze der wirklichen Leistungsfähigkeit. Andernfalls muss am intensiven Ernste der Gesinnung selbst gezweifelt werden. Man muss sich also die Festsetzung einer bestimmten Rate, gewissermassen eines prozentualen Teils, des Einkommens zu Spenden an die Götter zum Ziele setzen.

Drittens endlich gehört zur Erlangung der Göttergunst auch das richtige ethische Verhalten. Den Göttern wohlgefällig ist nur der Gerechte (I. 1, 9); der Dankbare (II. 2, 14); gottgeliebt ist der seinen Beruf, sei dieser, welcher er wolle, tüchtig Versehende (III. 9, 15).

Ausser diesen generell zur Erlangung der Bereitwilligkeit der Götter erforderlichen Bedingungen gehört aber ferner auch das richtige Verhalten bei der Nachsuchung der Orakel zur Frömmigkeit. Die Behelligung der Götter durch Fragen, die aus eigener Einsicht entschieden werden können, ist ein ἀθέμιτον (I. 1. 9), das also wohl auch die Ungnade der Götter nach sich zieht. Dagegen erscheint ihm der umgekehrte Fall der unterlassenen Nachsuchung in den berechtigten Fällen nicht sowohl als unfromm, sondern vielmehr als der höchste Grad von Unklugheit, als ein δαιμονᾶν (ebendaselbst) und im gleichen Lichte betrachtet er den Fall der Nichtachtung erteilter Orakel aus Rücksicht auf die Menschen (I. 3, 4), die also ebenfalls nicht sowohl als Unfrömmigkeit, sondern als Unklugheit erscheint. Eine andere Bedingung zur Sicherstellung des Segens der Orakel endlich gehört nicht eigentlich

zur Frömmigkeit, sondern ist von technischem Charakter. Es ist die IV. 7, 10 unter den mehr äusserlichen Erfordernissen zu höherer Tüchtigkeit empfohlene Kenntnis der Mantik, die es mit den mancherlei Zeichen und Hülfsmitteln zu thun hat, vermittelst deren die Weisungen der Götter erteilt werden, also zur richtigen Deutung und Nutzbarmachung der göttlichen Zeichen erforderlich ist.

Damit wäre also die grosse sozialethische Bedeutung der Frömmigkeit und ihre daraus resultierende Wesensbestimmung erledigt. Anhangsweise ist hier jedoch noch der Punkt zu erwähnen, dass die leitenden Männer nicht nur hinsichtlich der Orakelerteilung, sondern auch hinsichtlich der Leitung der persönlichen Geschicke durch die Götter der Gunst derselben teilhaft sein müssen. Andernfalls würde der Gottverhasste in sein durch die Missgunst der Götter getrübtes persönliches Geschick ja auch die ihm anvertrauten öffentlichen Angelegenheiten mit verflechten. Auch nach dieser Seite wird die richtig beschaffene Frömmigkeit der Leitenden durch ein öffentliches Interesse gefordert. In diesem Sinne hält Sokrates II. 2, 13 seinem Sohne vor, dass der Undank gegen die Eltern deshalb von der Archontenwürde ausschliesst, weil der Undankbare als den Göttern missfällig und nicht für befähigt gilt, den Göttern wohlgefällige Opfer im Namen des Staates zu bringen. Unzweifelhaft kommt für die Erlangung der Götterhuld in Bezug auf die Leitung der Geschicke vornehmlich das sittliche Verhalten in Betracht, doch gibt es auch hier eine Kultushandlung, die zur richtigen Frömmigkeit erforderlich ist, nämlich das Gebet. Ganz so, wie beim Opfer, verlangen nach I. 3, 2 die Götter, obschon an sich gütig und insbesondere dem Rechtschaffenen gewogen und bereit ihm das Gute zu spenden, doch auch eine äusserliche Bethätigung des Wunsches und der Hoffnung in Bezug auf die Gestaltung des persönlichen Geschickes; sie wollen die Ehre davon haben, sie wollen gebeten sein. Hier mischt sich nun freilich ein

Gesichtspunkt der sokratischen Güterlehre ein. Da der Mensch nicht weiss, worin sein wahres Bestes besteht und ob das von ihm Gewünschte ihm zum wirklichen Wohlsein ausschlagen wird, so soll er die Bitte nur auf Verleihung des Guten überhaupt richten. Die Bitte um bestimmte Einzelgüter wäre gleich der Bitte um einen Wurf im Brettspiel oder um eine Schlacht; in jedem dieser beiden Fälle ist der Erfolg völlig unsicher. Er soll also den Göttern die Ehre der Bitte nicht verkürzen, aber das Objekt der Bitte nur ganz im Allgemeinen formulieren, hinsichtlich des Speciellen aber Alles der überlegenen Einsicht der Götter anheimstellen.

Der zweite sozialethische Gesichtspunkt der Frömmigkeit ist der, dass die leitenden Männer durch ihre religiöse Überzeugung zur Gerechtigkeit und Tugend angefeuert werden. Dass die religiöse Belehrung des Sokrates bei seinen Gefährten auch diese Wirkung hatte, bezeugt Xenophon nachdrücklich am Schlusse der Unterredung mit Aristodemus I. 4, 19. Die Worte des Sokrates schienen ihm auf die Genossen die Wirkung zu haben, dass sie in der Überzeugung vom universellen Wissen der Götter nicht nur vor den Augen der Menschen, sondern auch in der Einsamkeit nicht nur alles Unfromme, sondern auch alles Ungerechte und Schlechte meiden würden, und auch am Schlusse des Gesprächs mit Euthydemos IV. 3, 18 wird als Wirkung der durch das eigene Verhalten unterstützten Belehrung Stärkung nicht nur der Frömmigkeit, sondern auch der Sophrosyne, die hier als der Frömmigkeit coordiniert doch wohl die Sophrosyne in Bezug auf die Menschen bezeichnen muss, angegeben.

Das Eintreten auch dieser Wirkung hat aber zur Voraussetzung die Beibringung einer entsprechenden Überzeugung einesteils über das Wesen der Götter, andernteils über die Art ihrer Verehrung. Soll durch die Verehrung der Götter die sittliche Gesinnung gestärkt werden und einen religiösen Rückhalt erhalten, so muss die Überzeugung hervorgerufen

werden, erstens dass die Götter durch persönliches Eingreifen die individuellen Geschicke bestimmen, zweitens, dass sie dabei durch das ethische Verhalten der Einzelnen vornehmlich bestimmt werden. In ersterer Beziehung handelt es sich um Allmacht und providentia specialissima, in zweiter um die Billigung des sittlichen Verhaltens durch die Götter, um Gerechtigkeit und richtiges Abmessen des Verhältnisses ihres providentiellen Thuns zum Verhalten der Menschen, indirekt ferner und als Vorbedingung um Allwissenheit und Allgegenwart, um vollständig über das Verhalten des Menschen orientiert zu sein.

Dieser Teil der Lehre von der Frömmigkeit ist nicht so bestimmt ausgebildet, wie der erste. Die Vorstellung von einer allumfassenden und durchgreifenden göttlichen Weltregierung wird schon durch das Hin- und Herschwanken zwischen Einheit und Vielheit des göttlichen Wesens beeinträchtigt. Nur in einzelnen Stellen der beiden Lehrgespräche erscheint die Gottheit entweder völlig unifiziert als Weltseele (I. 4, 8; IV. 3, 14), oder doch so vorgestellt, dass ein Verhältnis der Unterordnung eines höchsten Gottes über die anderen vorausgesetzt wird (οἱ ἄλλοι ἡμῖν τἀγαθὰ διδόντες — ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, IV, 3, 13, welche Stelle überdies von zweifelhafter Echtheit ist). Im Übrigen wird am populären Sprachgebrauch festgehalten. Da kann denn eine scharf umrissene Lehre von der Weltleitung nicht aufkommen. Die hierher gehörigen vereinzelten Aussprüche sind meist im bisherigen schon vorgekommen. Im Ganzen setzt Sokrates offenbar eine ziemlich weitgehende Beeinflussung des menschlichen Schicksals durch die Gottheit voraus, ohne jedoch der weitgehenden Abhängigkeit desselben vom eigenen Thun dadurch Abbruch geschehen zu lassen. Eine Abgrenzung der Sphären wird hier nicht versucht. Das Gebiet des providentiellen Waltens fällt wohl teilweise mit demjenigen zusammen, auf dem Orakel notwendig sind, aber auch hier ent-

steht sofort wieder eine Grenzstreitigkeit. Wenn die Götter selbst die Ausgänge unserer Unternehmungen regulieren, so wäre das Orakel die Kundgebung ihrer eigenen eventuellen Entschliessungen für den Fall, dass der Mensch in das betreffende Unternehmen sich einlässt; sind sie aber nur Kundgebungen ihres Wissens von den Ausgängen des menschlichen Thuns, so wird entweder ein von ihnen selbst unabhängiger, dem Menschen verborgener eventueller Causalnexus, z. B. durch die Handlungen anderer Menschen, oder gar eine von den Göttern verschiedene Schicksalsmacht, ein über ihnen stehendes Fatum, von dem sie nur Kunde haben, vorausgesetzt. So kommen wir bei dieser Lehre von der Providenz aus den Unbestimmtheiten einer überaus primitiven Theologie nicht heraus.

Bestimmter und uneingeschränkter treten die Lehren von der unbedingten Billigung des Guten und Verurteilung des Schlechten durch die Götter und von ihrer Allwissenheit und Allgegenwart hervor. Die Hauptstellen sind hier die beiden xenophontischen Epiloge I. 4, 19 und IV. 3, 18; ferner I. 1, 19. Für die praktische Wirkung genügten ja auch diese Überzeugungen und man braucht sich über die Modalitäten und Schranken der Weltregierung den Kopf nicht zu zerbrechen. Hier tritt dann nun auch die unter diesem Gesichtspunkte sich ergebende Form der wahren Frömmigkeit hervor. Ist das providentielle Walten der Götter wesentlich von dem ethischen Verhalten der Menschen abhängig, so fällt die Frömmigkeit nach dieser Seite wesentlich mit dem sittlichen Verhalten zusammen, die Sophrosyne περὶ θεούς schliesst ausser der selbstverständlich hinzutretenden kultischen Pflicht vornehmlich die περὶ ἀνθρώπους in sich und die Wirkung der religiösen Stärkung der Sittlichkeit ist erreicht.

Fassen wir das Ganze zusammen, so besteht die wahre Frömmigkeit nach Sokrates einesteils in der unbefangenen Beobachtung der Kultusgebräuche nach dem staatlichen Her-

kommen, in der Darbringung von Opfern nach dem Masse des Vermögens, im Gebet um das Gute überhaupt, andernteils in der Vollbringung des Guten und Meidung des Schlechten aus Scheu vor der Ungnade und Strafgewalt der Götter.

In diesen Sätzen liegt also der Inbegriff der Weisheit als der Erkenntnis des ὡς δεῖ τιμᾶν, sie bilden die wahre Antwort auf die I. 1, 16 unter den sokratischen Hauptthemen aufgeführten Fragen: τί εὐσεβές, τί ἀσεβές. Hier wird dann auch deutlich, wie einseitig und unvollständig das IV. 6, 2 ff. als angebliche Begriffsstimmung der Frömmigkeit gegebene Raisonnement ist, nach dem schliesslich der der νόμιμα der Götterverehrung Kundige der Fromme ist. Bringen wir hier auch die einseitige Betonung des Wissens des Richtigen als paradoxe Hervorkehrung der Wichtigkeit des begrifflichen Wissens für das Handeln in Abzug, so bleibt gegenüber den mannigfaltigen und selbständigen sokratischen Gedanken, die wir kennen gelernt haben, der einzige und ausschliessliche kahle Hinweis auf die staatliche Satzung als Norm des religiösen Verhaltens übrig, der doch nur einen geringen Bruchteil des Ganzen bildet.

Nicht besser aber ist es bestellt mit dem Satze des Schlussresümees IV. 8, 11, in dem Xenophon seine eigene Ansicht über das Wesen der sokratischen Frömmigkeit kundgiebt. „Sokrates war so fromm, dass er nichts ohne die Entscheidung der Götter that“, d. h. also seine Frömmigkeit bestand, wenn das „nichts“ uneingeschränkt gelten soll, indem, was Sokrates selbst als ein ἀθέμιτον, ein religiös Verwerfliches bezeichnet; wenn aber das „nichts“ cum grano salis als auf die der Mantik bedürftigen Fälle eingeschränkt verstanden wird, bestand sie in dem, was sein eigener wirklicher Sokrates lediglich als eine Sache der auf den eigenen Vorteil bedachten Klugheit bezeichnet. In dieser Vorstellung, dass ein recht eifriger Orakelgebrauch den frommen Mann macht, zeigt sich so recht die superstitiöse Gedankenlosigkeit

Xenophons und wir erkennen an diesem Beispiel so recht deutlich, dass sein Gedächtnis und seine Aufzeichnungen aus den Bildungsjahren glücklicherweise nicht durch seinen banalen Vorstellungskreis als Mann beeinflusst und alteriert worden sind, dass er uns, um ein Bild Hegels zu gebrauchen, die Vorstellungen des Sokrates überliefert, wie ein Spediteur einen Warenballen, von dessen wertvollem Inhalt er nicht einmal Kunde hat.

10. Die Gerechtigkeit.

Auch bei der Gerechtigkeit wird die wahre Umfangsbestimmung nur durch die hinzutretende Mitwirkung der Weisheit als Erkenntnis der sittlichen Vorschrift gewonnen. In diesem Sinne wird III. 9, 5 ff. ausdrücklich die Gerechtigkeit, wie jede ethische Tugend überhaupt, für Weisheit erklärt und dem der Weisheit in diesem Sinne Ermangelnden die Fähigkeit abgesprochen, auch wenn er es versuchte, die richtige Handlungsweise zu treffen.

Bei dem Suchen nun nach der richtigen Umfangsbestimmung IV. 6, 5 wird ganz so, wie bei der Frömmigkeit vom allgemeinen Begriffe des τιμᾶν τοὺς θεούς, so für die Gerechtigkeit von dem allgemeineren Begriffe des χρῆσθαι ἀνθρώποις ausgegangen und zu diesem sofort die restringierende Bestimmung ὡς δεῖ hinzugefügt, die dann auch hier durch Hinweis auf die dafür bestehenden Normen (νόμιμα) weiter erläutert wird.

Das eigentliche Kriterium aber zur Unterscheidung des Wahren und Falschen ist unzweifelhaft bei der Gerechtigkeit wie bei der Frömmigkeit, nicht sowohl dies formale der Übereinstimmung mit gewissen vorhandenen Satzungen, sondern das für die leitenden Männer im idealen Sinne Erforderliche, um Haus und Staat im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt verwalten zu können. In diesem Sinne wird im ersten Gespräch mit Euthydemos IV. 2, 11 die Gerechtigkeit aus-

drücklich als Bestandteil der βασιλικὴ ἀρετή oder τέχνη bezeichnet und IV. 4, 15—18 wird ausführlich gezeigt, wie dem Gesetzlichen infolge des ihm zufallenden allgemeinen Vertrauens die umfassendste und einflussreichste öffentliche Wirksamkeit sich eröffnet. Auch IV. 6, 5 steht neben ὡς δεῖ χρῆσθαι ein καλῶς χρῆσθαι und καλῶς πράττειν τἀνθρώπεια πράγματα, worin freilich wohl kaum ein von dem ὡς δεῖ oder κατὰ τὰ νόμιμα verschiedener Sinn gefunden werden darf. Das wahre Kriterium ist nicht die formale Norm oder Satzung, sondern es ist materialer Natur und beruht auf der sozialeudämonistischen Forderung, dass durch die leitenden Männer die allgemeine Wohlfahrt gefördert werde. Der wahrhaft Gerechte hat nicht nur den Willen, dies zu thun, er weiss auch, welche Handlungsweise zur Verwirklichung dieses Zweckes dienlich und erforderlich ist.

Von einer Ableitung des Wesens der Gerechtigkeit aus diesem Gesichtspunkte finden sich jedoch in unserer Schrift nur wenige Spuren. Wenn Xenophon in seinem Schlussresümee IV. 8, 11 Sokrates deshalb gerecht nennt, weil er nie Jemandem schadete, sondern den mit ihm Verkehrenden im höchsten Masse nützte, so ist dies vielleicht weniger eine bewusste Anwendung des materialen Kriteriums, als eine blosse Wiederholung des banalen Gesichtspunktes, unter den er seine ganze positive Rechtfertigung gestellt hat. Eher noch findet sich eine Anwendung dieses Verfahrens in der vexatorischen Erörterung über Gerechtigkeit IV. 2, 12 ff., wo schliesslich als der Begriff der Ungerechtigkeit der einer die Befreundeten schädigenden Handlungsweise hervortritt. Im Übrigen wird durchweg, sowohl an den verschiedenen Stellen, wo auf Sokrates als Muster der Gerechtigkeit hingewiesen wird (IV. 4, 1 ff.; 8, 1), als auch in der ausführlichen Erörterung des Wesens der Gerechtigkeit mit Hippias IV. 4, der formale Gesichtspunkt der Unterordnung unter gewisse Normen des Verhaltens zu Grunde gelegt. Doch tritt IV. 4, 1 wenigstens

bei der Charakterisierung des Verhaltens des Sokrates im Privatverkehr neben dem νομίμως πᾶσι χρῆσθαι das ὠφελίμως χρῆσθαι auf. Im Gespräch mit Hippias wird aus dem Prinzip der Gesetzlichkeit eine solche Fülle von Umfangsbestimmungen entwickelt, dass wir uns zunächst diese den Grundzügen nach noch einmal vergegenwärtigen müssen.

Das Gerechte ist zunächst das Gesetzmässige im Sinne der Unterwerfung unter die rechtskräftig zu Stande gekommenen Gesetze des jeweiligen Staates. Dass diese nicht eine unabänderliche Norm bilden, sondern häufig verändert werden, verschlägt hierbei nichts; ohne die Unterordnung der Einzelnen unter die jeweilig zu Recht bestehenden gesetzlichen Normen kann weder Haus noch Staat gedeihen (§ 12 bis 16). Schon das Haus bedarf solcher gesetzlicher Normen, wieviel mehr die grössere Gemeinschaft des Staates. Die gesetzliche Gesinnung erstreckt sich aber weiter auch auf jede andere Art von Verbindlichkeiten, ausgesprochenen oder stillschweigend vorausgesetzten, die Anderen gegenüber eingegangen worden sind. Wer einem Anderen seine Habe oder seine Kinder anvertraut, erwartet von demselben stillschweigend oder ausgesprochen ein seinen Intentionen und Interessen entsprechendes Verfahren mit dem Anvertrauten; ebenso der Staat, wenn er Jemandem ein Amt anvertraut. In diesem Sinne giebt es Rechte der Eltern, der Angehörigen, der Sklaven, der Freunde, der Mitbürger, der Gastfreunde, ja des Feindes, wenn er sich auf Verhandlungen und Verträge einlässt. Die Bundesgenossen haben ein Recht darauf, dass sie nicht bei Führung ihrer Heere und Besetzung ihrer Festungen verräterisch und heimtückisch behandelt werden. Der Wohlthäter erwirbt ein stillschweigendes Recht auf thatkräftige Erkenntlichkeit, die Freundschaft ist eine unausgesprochene Zusicherung gegenseitiger Dienstleistung (§ 17 f.). In Anlehnung an diese Aufzählung kann auch an das Gespräch mit seinem Sohne II. 2 erinnert werden, wo ausführlich die

Wohlthaten der Eltern, insbesondere der Mutter, aufgezählt werden und daraus die Dankespflicht auch unter den erschwerendsten Umständen abgeleitet wird, und wo ebenfalls ausdrücklich die Dankbarkeit der Gerechtigkeit subsumiert und sogar dem Feinde gegenüber gefordert wird. Auch die Ausschliessung des Landesfeindes von den Gerechtigkeitspflichten, die Lügen, Stehlen, Betrügen, Menschenraub verbieten, im Gespräch mit Euthydemos IV. 2, 14 f. beruht ganz auf dem Fehlen eines solchen stillschweigenden Vertragsverhältnisses. Im Kriege ist eben die möglichste Schädigung des Andern die massgebende Norm des beiderseitigen Verhaltens. Diese Ausführung steht auch mit der Anerkennung der Dankbarkeitspflicht gegenüber dem Feinde in der vorigen Stelle durchaus nicht in Widerspruch. Der edelmütig handelnde Feind hat gewissermassen in einer bestimmten Beziehung den bestehenden Kriegszustand durchbrochen und für eine gewisse private, mit dem allgemeinen feindlichen Gegensatz nicht kollidierende Sphäre ein stillschweigendes Verhältnis gegenseitigen Wohlthuns begründet, das trotz des allgemeinen Feindschaftsverhältnisses Respektierung verlangt. Umgekehrt wird in den folgenden Beispielen des entmutigten Heeres, des kranken Kindes, das die Arznei nicht nehmen will und des in Trübsinn verfallenen Freundes, der möglicherweise Selbstmord begehen will, das an sich bestehende stillschweigende Vertragsverhältnis, das die Verpflichtung einschliesst, sich nicht gegenseitig zu belügen, zu betrügen oder zu bestehlen, durch den abnormen Zustand der Betreffenden wenigstens in soweit aufgehoben, als es sich um die Fürsorge für ihr eigenes Wohl handelt.

Das sind also alles Verbindlichkeiten, die gewissermassen stillschweigend der Andere dadurch uns auferlegt, dass er zu uns in ein bestimmtes Verhältnis tritt oder auch ohne sein Zuthun in einem solchen steht. Letzteres gilt z. B. von den Angehörigen; insbesondere ist hier die Erwähnung der

Sklaven als Träger von Rechtsansprüchen bemerkenswert. Indem dieselben für den Anderen arbeiten, erwerben sie das Recht auf Gewährung des notwendigen Lebensunterhaltes und auf eine ihrem eigenen zufriedenstellenden Verhalten entsprechende menschliche Behandlung. Es giebt aber noch eine andere Art solcher nicht formulierten Verbindlichkeiten, die noch in einem besonderen Sinne ungeschriebene Gesetze genannt werden, in dem nämlich offenbar, dass auch ohne dies Verhältnis der Gegenseitigkeit ein allgemeines Bewusstsein der Verpflichtung ihnen gegenüber sich geltend macht, so dass sie als von den Göttern selbst der menschlichen Natur eingeprägt gelten müssen. Hierher gehört die Verehrung der Götter, die Pietät gegen die Eltern, die Vermeidung der Blutschande und die Vergeltung von Wohlthaten. Es fehlt hier in dem vielleicht mangelhaften Referat Xenophons an einer vollkommen deutlichen Unterscheidung dieser Gruppe von der vorigen und an einer Begründung für die Wiederholung zweier auch schon unter der vorigen Gruppe vorgekommenen Verhältnisse, des zu den Eltern nämlich und zu den Wohlthätern. Der Grund für die Wiederholung liegt offenbar darin, dass diese beiden Verhältnisse unter einem doppelten Gesichtspunkte, dem eines stillschweigend eingegangenen Vertrages auf Gegenseitigkeit und dem einer auch abgesehen davon an sich geltenden unbedingten Verpflichtung, betrachtet werden können. Dieser zweiten Betrachtungsweise entsprechend wird wenigstens für die Vergeltung der Wohlthaten auch das zweite Merkmal der ungeschriebenen Gesetze, das Eintreten einer natürlichen Strafe im Falle der Übertretung, hervorgehoben.

Jedenfalls hat Sokrates in unserem Gespräche drei deutlich unterschiedene Gruppen von Handlungsweisen unter den gemeinsamen Begriff des νόμιμον subsumiert, 1. die Unterwerfung unter die Staatsgesetze, 2. die Erfüllung der durch irgend ein gesellschaftliches Verhältnis ausgesprochen oder stillschweigend auferlegten Gegenleistungen, 3. die Unter-

ordnung unter gewisse, nach allgemeinem menschlichen Urteil als unbedingt verbindlich geltende Normen.

Es lässt sich nun leicht erweisen, dass alle diese Verpflichtungen auch aus dem materialen Prinzip des für die wahren Leiter von Haus und Staat Erforderlichen abgeleitet werden können und es sind diese Gesichtspunkte sogar teilweise in unserem Gespräche selbst mit angedeutet. Was zunächst das staatliche Gesetz angeht, so kann die wahre Wohlfahrt bei revolutionärem und gewaltthätigem Vorgehen nicht gedeihen (I. 2, 9 f.). Der wahre Leiter wird deshalb zwar auf Verbesserung der bestehenden Gesetze ausgehen, aber er wird diese Verbesserungen immer nur auf gesetzmässigem Wege und innerhalb der gesetzlichen Formen anstreben. Um aber einen gesetzlichen Einfluss üben zu können, bedarf er ferner des Vertrauens in seinen gesetzlichen Sinn. Dies Vertrauen wird aber auch schon in unserem Abschnitt als Wirkung des gesetzlichen Verhaltens selbst hervorgehoben (§ 17 f.). Die zweite Gruppe angehend, so kann zunächst die gedeihliche Leitung eines Hauswesens nicht ohne Respektierung der Rechte der verschiedenen Glieder desselben stattfinden. Handelt es sich um staatliche Funktionen, so ist auch hier nur durch Respektierung der Rechte der Mitbürger, der Fremden, der Bundesgenossen und der Feinde ein erfolgreiches Wirken möglich. In Haus und Staat ferner kann ein massgebender Einfluss nur auf Grund des Vertrauens zu der loyalen Gesinnung des Leitenden erworben und erhalten werden. Und da ferner, wie wir gesehen haben, der Leitende nicht vereinzelt in wirksame Thätigkeit treten, sondern nur in Gemeinschaft mit gleichgesinnten Freunden Erfolge erzielen kann, so ist auch die Loyalität den Freunden gegenüber eine vom Gesichtspunkte der leitenden Stellung aus unbedingt erforderliche Eigenschaft. Ebenso wenig darf aber der Leitende sich der Verletzung der unverbrüchlichen Normen der dritten Gruppe schuldig machen. Wer die Götter und die Eltern

nicht ehrt, verfällt schon nach den in Athen geltenden Bestimmungen über die Dokimasie (II. 2, 13) der Ablehnung als Archont; Blutschande oder Undankbarkeit würde ihn den natürlichen Strafen dieser Vergehungen aussetzen, von denen wenigstens die des Undanks, die Vereinsamung, ihn unmittelbar der Möglichkeit einer herrschenden Stellung berauben würde. Jedenfalls aber würde er durch Verletzung jeder dieser Normen das zur Entfaltung eines segenreichen Wirkens in Haus oder Staat erforderliche Ansehen und Vertrauen verlieren.

So ist also das νόμιμον in jedem Sinne aus den Erfordernissen einer leitenden Stellung ableitbar. Mit der Subsumption unter das νόμιμον ist aber doch wohl der sokratische Gerechtigkeitsbegriff noch nicht erschöpft. Xenophon wenigstens scheint nach der Bemerkung IV. 8, 11 in Verbindung mit dem ganzen Tenor seiner Rechtfertigung nicht nur die negative Nichtverletzung eines νόμιμον, sondern die positive Tendenz zur uneingeschränkten Gemeinnützigkeit des Wirkens für das Wesen der Gerechtigkeit zu halten. Und auch Sokrates selbst stellt im Gespräch mit Kritobulos II, 6, 24 f. als den hauptsächlichen Zweck des wahren Staatsleiters auf, nicht den Staat im Interesse seiner Habsucht und seiner Lüste auszubeuten, sondern dem Vaterlande in uneingeschränktem Masse Gutes zu erweisen und ermahnt III. 7, 9 den Charmides, in den Angelegenheiten des Staates, soweit es ihm möglich ist, Alles zum Besseren zu wenden und III. 5, 25 den jüngeren Perikles, das zum Besten des Staates Dienende nicht zu unterlassen. Auch den Chairekrates, der sich III. 3, 8 rühmt, dass er sehr wohl verstehe εὖ λέγειν τὸν εὖ λέγοντα καὶ εὖ πράττειντὸν εὖ πράττοντα, ermahnt Sokrates, das freundliche Verhalten selbst gegenüber der Kränkung zuvorkommend eintreten zu lassen (§ 9 f.). Alle diese Fälle des nicht auf einer schon vorliegenden Verpflichtung beruhenden, sondern freien Wohlthuns gehören aber doch auch wohl zur Gerechtigkeit.

Wenigstens wird im Falle des Chairekrates der nicht die Initiative Ergreifende als αἰσχρός (§ 14) und der Vorangehende als χρηστός (§ 17) bezeichnet. Und wenn wir uns ferner erinnern, dass nach III. 2 die Glückseligkeit der Untergebenen im weitesten Sinne das Ziel des wahren Feldherrn sein muss, so dürfen wir wohl behaupten, dass die Gerechtigkeit im sokratischen Sinne nicht in der Erfüllung irgend welcher Normen und Verpflichtungen aufgeht, sondern dass sie eigentlich die sozialeudämonistische Tugend im unbegränzten Umfange ist. Wer im sokratischen Sinne ein Leitender sein will, muss nicht nur den Willen haben, ohne Einschränkung das Wohl Aller zu fördern, sondern auch die Einsicht, das wahrhaft Heilsame vom Verderblichen sondern zu können. Dadurch aber erhält der Begriff der Gerechtigkeit einen viel weiteren und teilweise veränderten Umfang, als den im Gespräch mit Hippias dargelegten. Zur Beobachtung der Staatsgesetze und dem Neminem laede in dem weiten, dort in der zweiten Gruppe dargelegten Umfange tritt ergänzend das Omnibus quantum potes prodes hinzu, während die ungeschriebenen Satzungen der dritten Gruppe teilweise, wie die Götterverehrung, dem religiösen Gebiete zugehören, teilweise, wie die kindliche Pietät und die Dankbarkeit, schon innerhalb der zweiten Gruppe ihre berechtigte Stellung gefunden haben, teilweise aber, wie die Vermeidung der Blutschande, mehr einer physiologischen Opportunität anheimfallen. Es soll damit natürlich nicht gesagt sein, dass nicht Sokrates selbst diesen Versuch gemacht hätte, die Gerechtigkeit durch Subsumption unter das νόμιμον zu bestimmen oder behauptet werden, dass seine Begriffsbestimmung auf diesem Gebiete zu einem konsequenten und abgerundeten Abschlusse gelangt gewesen sei. Nur das darf wohl behauptet werden, dass sein Gerechtigkeitsbegriff, wie er ihn für seine leitenden Männer aufstellt, viel entschiedener ins Gebiet des positiv Sozialeudämonistischen übergriff, als es nach dem Gespräch mit

Hippias den Anschein haben könnte. Wir müssen uns erinnern, dass das Hippiasgespräch von Xenophon, gewiss mit vollem Bewusstsein, unter die bei angehenden Zöglingen angewandten elementaren Belehrungen eingereiht worden ist. Für eine solche elementare, vorläufige Belehrung nun eignete sich die Subsumption alles Hauptsächlichsten unter das νόμιμον als bequeme Formel sehr gut. Und übrigens findet sich sogar im selben Kapitel eine Andeutung einer wesentlich anderen Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit. Hippias findet bei seinem Besuche den Sokrates in einer Erörterung über die Seltenheit geeigneter Lehrer der Gerechtigkeit. Wenn man ein Pferd oder einen Stier gerecht gemacht haben wolle, sei Alles voll von Lehrern, wenn aber ein Mensch die Gerechtigkeit erlernen wolle, oder einen Sohn oder Angehörigen darin unterwiesen zu haben wünsche, wisse er nicht, wohin er sich wenden solle (§ 5). Hier ist die Gerechtigkeit des Pferdes oder Stieres mit dem νόμιμον nur in ganz gezwungener Weise in Zusammenhang zu bringen; sie ist vielmehr die universelle Brauchbarkeit zu den wirtschaftlichen Verrichtungen, für die der Mensch diese Tiere in Dienst nimmt. Demgemäss wird also wohl die menschliche Gerechtigkeit auch die Tauglichkeit für diejenigen Dienste bedeuten, die ihm im Organismus der menschlichen Gesellschaft, in Haus und Staat, zufallen. Die Analogie führt sogar weit über die ethischen Qualifikationen der leitenden Männer hinaus; sie scheint auf einen alle Stände und Lebensstellungen und alle Arten der Befähigung umfassenden Begriff der Gerechtigkeit zu führen. Legt doch Sokrates auch II, 7, 8 der Erwerbsarbeit neben anderen Vorzügen auch den bei, dass sie gerecht sei. Jedenfalls ist es sehr wahrscheinlich, dass der xenophontische Sokrates die Gerechtigkeit nicht nur als Gesetzlichkeit im weitesten Sinne, sondern als universelle sozialeudämonistische und sozialethische Gemeinnützigkeit und Dienstbereitschaft, und zwar diese speziell als notwendige Eigenschaft der wahren leitenden Männer, auffasst.

11. Die Tapferkeit.

Xenophon bezeugt I. 1, 16 ausdrücklich, dass sich unter den ständigen Themen der sokratischen Erörterungen auch die Frage τί ἀνδρεία, τί δειλία, befunden habe. Man möchte nun nach den eigenen kriegerischen Interessen und Neigungen Xenophons erwarten, dass er diesen Erörterungen eine besondere Beachtung geschenkt und über diesen Teil der sokratischen Lehre mit besonderer Ausführlichkeit berichtet hätte. Diesen Erwartungen entsprechen aber die in der Schrift vorhandenen Auslassungen über das Wesen der Tapferkeit keineswegs. Nirgends, nicht einmal in den Feldherrngesprächen III. 1—5 wird die Tapferkeit als eine zur Bekleidung einer leitenden Stellung erforderliche Eigenschaft, als Bestandteil der Kalokagathie, hervorgehoben. Ja dem tapferen Nikomachides, der III. 4 auf Grund seiner verdienstlichen Haltung als Soldat und der vor dem Feinde empfangenen Wunden Anspruch auf ein Feldherrnamt zu haben glaubt, der darauf hinweist, dass für den Feldherrn die Hauptsache die Bewährung im Kampfe sei, demonstriert Sokrates, dass zur Führung eines Feldherrnamtes die Eigenschaften eines tüchtigen Hauswirtes die bei weitem wichtigsten seien und das homerische Lob des Agamemnon als κρατερὸς αἰχμητής wird III. 2, 2 sofort dahin gedeutet, dass der Feldherr nicht nur selbst ein tüchtiger Streiter sein, sondern auch dem gesamten Heere diese Eigenschaft beizubringen verstehen muss. Ebenso findet sich im sokratischen Erziehungsplane Buch IV, wo doch der Frömmigkeit und Gerechtigkeit je ein ausführliches Kapitel gewidmet wird, die Tapferkeit nur als Probe des dialektischen Verfahrens (Kap. 6) erwähnt und im Schlussresümee IV, 8, 11 wird sie nicht unter den Tugenden des Sokrates gepriesen. Wir müssen also annehmen, dass Sokrates selbst die Tapferkeit in seinen Erörterungen etwas zurücktreten liess.

Dennoch dürfen wir nicht zweifeln, dass er selbst sie für eine dem Leitenden unentbehrliche Eigenschaft hielt, zumal

ihr Gebiet in der begrifflichen Erörterung IV. 6 durch den Ausdruck τὰ δεινά über die bloss kriegerischen Situationen hinaus erweitert wird. Doch lassen sich wegen des Fehlens jeder Andeutung über den Zusammenhang mit der Qualität des καλὸς κἀγαθός keine Bestimmungen aus dieser ableiten. Für die begriffliche Bestimmung des Wesens der Tapferkeit sind wir ausschliesslich auf die ganz an der Oberfläche haftende Erörterung IV. 6, 10 angewiesen.

Diese Erörterung verläuft in den wesentlichen Grundzügen wie die über die Gerechtigkeit. Auch die wahre Tapferkeit ist ein auf ein Objekt bezügliches ὡς δεῖ χρῆσθαι. Nur muss hier zunächst auch dieses Objekt näher bestimmt werden. Diese Bestimmung erfolgt aber nur in ganz formaler, inhaltlich völlig unergiebiger Weise. Das Objekt, auf das sich die Tapferkeit als richtiges Verhalten ihm gegenüber bezieht, ist das wirklich zu Fürchtende und Gefährliche. Aus dieser rein formalen Bestimmung ergeben sich zwei Fälle, in denen angeblich dem betreffenden Verhalten das Prädikat der Tapferkeit nicht zuerkannt werden kann. Der eine ist der des Nichterkennens der Gefahr, des Fehlens der Erkenntnis von dem Charakter des Objekts als eines δεινόν. Dieser Fall wird mit Recht ausgeschlossen, mit der richtigen Begründung, dass sonst auch die Verrückten und vorkommenden Falls auch Feige für tapfer gelten müssten. Der andere Fall ist der, dass das Objekt nur vermeintlich, nicht aber in Wirklichkeit ein zu Fürchtendes ist. Hier sind nun verschiedene, in unserer Erörterung nicht unterschiedene Möglichkeiten zu unterscheiden. Entweder wird das nicht Gefährliche in Folge unzureichender Bekanntschaft mit seiner Beschaffenheit oder einer irrtümlichen Annahme über dieselbe für etwas Gefährliches gehalten. König Lear macht einen Sprung auf ebener Erde, indem er glaubt, in einen Abgrund hinabzuspringen; es schleudert Jemand eine Granate oder Bombe mit glimmender Lunte fort, die er für geladen hält; sie ist aber nicht geladen. In diesen

Fällen liegt doch wirklich Tapferkeit vor. Oder das in Wirklichkeit nicht gefährliche Objekt wird seiner Beschaffenheit nach irrtumslos erkannt und doch gefürchtet, wie wenn z. B. Jemand sich vor einem Frosch oder einer Spinne fürchten würde. Nur in diesem Falle trifft die Verneinung des Prädikats der Tapferkeit zu. Wenn Xenophon IV. 8, 1 f. von Sokrates rühmt, dass er die Verurteilung und den Tod mit Seelenstärke und auf das Gelassenste und Männlichste ertrageu habe, so liegt hier Tapferkeit nur insofern vor, als diese Schicksale auch für Sokrates immerhin ein bedeutendes Element des Schmerzlichen und Schrecklichen hatten, nicht aber insofern, als, wie Xenophon ausführt, unter den gegebenen Umständen der Tod für Sokrates aufgehört hatte, ein δεινόν zu sein.

Die im Anschluss an die Frage nach der Beurteilung des Objekts sich darbietende das ganze Problem vertiefende Aufgabe, das Gefährliche nicht nur nach der populären Auffassung, sondern objektiv und inhaltlich zu bestimmen, also die Frage auf das Gebiet der Güterlehre hinüberzuführen und auf das nach einer tieferen Schätzung der menschlichen Schicksale an sich und wahrhaft zu Fürchtende und nicht zu Fürchtende zu beziehen, wird gar nicht in Angriff genommen. Ebensowenig wird dann ferner bei der Hauptfrage nach dem ὡς δεῖ χρῆσθαι bei der nichtssagenden Tautologie des καλῶς stehen geblieben, und nur im Interesse der Betonung der begrifflichen Weisheit hervorgehoben, dass wer dies weiss, auch zur praktischen Bethätigung des καλῶς χρῆσθαι im Stande ist. Somit verläuft die ganze Untersuchung fast völlig resultatlos im Sande. Ergänzend kann hier höchstens noch die Seelenstärke, Gelassenheit und Männlichkeit hervorgehoben werden, die Xenophon IV. 8, 1 f. Sokrates nachrühmt und die ausdrücklich als καλῶς ἐνεγκεῖν θάνατον bezeichnet wird.

Die andere von der Tapferkeit handelnde Stelle III. 9, 1 f. gehört deshalb nicht hierher, weil in ihr nicht das Wesen der

wahren Tapferkeit festgestellt wird, sondern von den Bedingungen des Zustandekommens der Tapferkeit, also von den Triebfedern, die Rede ist. Wenn unter diesen Triebfedern auch eine Art von Wissen vorkommt, so ist damit doch nicht das zur Weisheit gehörige Wissen über das wahrhaft zu Fürchtende und über die rechte Art, wie sich die Tapferkeit zu bethätigen hat, gemeint, sondern ein mehr technisches Wissen über die Verwendbarkeit der verschiedenen Arten von Waffen im Kampfe, das nur insofern hierher gehört, als es zur richtigen Beurteilung der Situation hinsichtlich ihrer Gefährlichkeit in Beziehung steht. Wer, wie manche Wilde, ohne das Wissen über die entschiedene Minderwertigkeit seiner Waffen sich mit dem durch seine Bewaffnung überlegenen Gegner in einen Kampf einlässt, kann wenigstens soweit, als ihm durch sein Nichtwissen die ganze Grösse der Gefahr verborgen ist, nicht als tapfer gelten.

So finden wir also in Bezug auf die Abgrenzung des Gefährlichen als des Bethätigungsgebietes der wahren Tapferkeit gegen die angrenzenden Gebiete, sowie über das sie charakterisierende Verhalten auf diesem Gebiete nur formale und darum unzulängliche Bestimmungen. Eine Ableitung vollends aus den Erfordernissen des Herrschers findet sich nicht.

12. Die Enthaltsamkeit.

Sind die Bestimmungen über die Tapferkeit unzulänglich, so findet sich für die Enthaltsamkeit ein überaus reichliches, aber auch schwer zu disponierendes Material. Jedenfalls ist auch hier die Tendenz erkennbar, die wahre von der falschen zu sondern und als ein Hauptkriterium, wenn auch nicht als das einzige hierfür tritt auch hier die Unentbehrlichkeit für eine leitende Stellung in der Gesellschaft hervor. Ehe aber auf diese spezielle Umfangsbestimmung eingegangen wird, muss zunächst Gebiet und Begriff der Enthaltsamkeit im Sinne des Sokrates im Allgemeinen festgestellt werden.

Das Gebiet, auf dem sich die Enthaltsamkeit bewegt, ist das des Angenehmen und Unangenehmen im engeren Sinne, nämlich in unmittelbarer Beziehung auf die körperlichen Bedürfnisse und die sinnlichen Lust- und Unlustgefühle.

Die Ausdrücke ἡδονή und ἡδύ werden auch im weiteren Sinne in Bezug auf Alles, was Lustgefühle bereiten kann, gebraucht. So gibt es nach I. 6, 8 f. gegenüber der sinnlichen Lust Anderes, das weit lustvoller (ἡδίω) ist, weil es nicht nur im Augenblicke des Genusses erfreut, z. B. schon das Bewusstsein in seiner Hantierung vorwärts zu kommen. Grösser noch ist die Lust (ἡδονή) aus der Überzeugung, selbst vollkommener zu werden und die Freunde zu höherer Tüchtigkeit zu bringen. Hier wird also, wie der Comparativ zeigt, auch die sinnliche Lust unter dem ἡδύ einbegriffen, also das Wort im umfassendsten Sinne gebraucht. Dieser umfassende Sinn liegt auch sonst vor, wo auf Lustgefühle edleren Ursprungs hingewiesen wird. So hat nach demselben Kapitel § 14 Sokrates, wie Andere an edlen Pferden, Hunden oder Vögeln, seinerseits an tüchtigen Freunden seine Freude (ἥδομαι). Auch nach IV. 8, 6 ist er der Ansicht, dass am besten diejenigen leben, die am meisten bemüht sind, möglichst tüchtig zu werden, am angenehmsten (ἥδιστα) aber diejenigen, die am bestimmtesten wahrnehmen, dass sie besser werden. Und nach IV. 5, 10 entspringt aus der erfolgreichen Bemühung um die Mittel, den Körper in gutem Zustande zu erhalten, das Haus gut zu verwalten, den Freunden und dem Staate nützen und der Feinde Herr werden zu können, nicht nur der grösste Nutzen, sondern auch die grösste Lust (ἡδοναί).

Diesem umfassenderen Gebrauche steht aber die engere Beziehung auf die rein körperlichen Lustgefühle gegenüber. Häufig wird hier ein unterscheidender Zusatz gemacht. So II. 1, 20 αἱ ῥᾳδιουργίαι καὶ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἡδοναί, IV. 5, 10 die ἐγγυτάτω ἡδοναί, ebendaselbst § 3 und 11 die τοῦ σώματος ἡδοναί. Häufig aber liegt die engere Bedeutung vor, auch

ohne dass ein besonderer Zusatz gemacht würde. So IV. 8, 11, wo die vollkommene Enthaltsamkeit darin gesetzt wird, niemals das ἥδιον dem βέλτιον vorzuziehen. Ebenso IV. 5, 6 und 9, wo das Wesen der Unenthaltsamkeit darin gesetzt wird, den Menschen zu ἡδέα fortzureissen und wo im letzteren Paragraphen der Beweis geführt wird, dass die sinnlichen Lustgefühle aus Essen, Trinken, Geschlechtsverkehr, Schlaf nicht vom Unenthaltsamen, sondern nur vom Enthaltsamen in nennenswertem Masse erreicht werden, weil ersterer sich nicht geduldet, bis die Befriedigung der Bedürfnisse mit dem grössten Grade von Lust verbunden ist (ἕως ἂν ταῦτα ὡς ἔνι ἥδιστα γένηται). Dieselbe Bedeutung liegt I. 3, 15 vor, wo Sokrates behauptet, aus der Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse mindestens das gleiche Mass von Lust zu erzielen, (οὐδὲν ἂν ἧττον ἀρκούντως ἥδεσθαι) wie die Unenthaltsamen, und ebenso sind I. 5, 5 die ἡδοναί die sinnlichen Begierden.

Mit der Darlegung der einzelnen hier in Betracht kommenden Körperbedürfnisse und damit verbundenen Lust- und Unlustgefühle lässt sich sogleich der Nachweis verbinden, dass ἐγκράτεια teils in einem engeren, teils in einem weiteren, auf das ganze Gebiet der in Betracht kommenden Lust- und Unlustgefühle bezüglichen Sinne gebraucht wird. Eine ziemlich vollständige Übersicht über die hier in Betracht kommenden Unterscheidungen gewährt schon I. 2, 1. Nach dieser Stelle war Sokrates in Bezug auf die Lust aus dem Geschlechtsverkehr und der Ernährung von allen Menschen der enthaltsamste, in Bezug auf Kälte, Wärme und alle sinnlichen Beschwerden (πόνοι) der abgehärtetste (καρτερικώτατος), endlich in Bezug auf die sonstigen äusseren Bedürfnisse der Genügsamste (πάνυ ῥαδίως ἔχειν ἀρκοῦντα). Als das Gegenteil dieses Habitus wird § 2 und 5 die Leckerhaftigkeit und geschlechtliche Unenthaltsamkeit, die Weichlichkeit in Bezug auf Beschwerden, die Üppigkeit und Prunksucht in Kleidern, Schuhwerk und der sonstigen Lebenseinrichtung aufgeführt.

I. 3, 5 ff. wird das eigene Verhalten des Sokrates in Bezug auf die gesamte Lebensführung einesteils unter dem Gesichtspunkte der Bedürfnislosigkeit, andernteils unter dem der Enthaltsamkeit im engeren Sinne betrachtet. Er war so frugal (εὐτελής), dass kaum ein so geringes Mass von Arbeit gedacht werden könnte, das nicht hingereicht hätte, das zu seinem Unterhalt Erforderliche zu beschaffen. Andernteils übte er, wo sich ihm die Gelegenheit zum Genusse bot, wie bei Gastmählern (§ 6) oder in Bezug auf den Geschlechtsgenuss (§ 14), mit Leichtigkeit die vollste Enthaltsamkeit. Dagegen werden I. 5, 1 als sinnliche Bedürfnisse ausser den der Enthaltsamkeit im engeren Sinne entsprechenden nach Speise, Wein, Geschlechtsgenuss auch die Vermeidung von Beschwerden und der Schlaf aufgeführt und wenn hier § 4 die Enthaltsamkeit als Grundstein der Tugend bezeichnet wird, so scheint schon hier eine das ganze Gebiet umfassende erweiterte Bedeutung von ἐγκράτεια vorzuliegen.

Unzweifelhaft tritt dieser erweiterte Umfang von ἐγκράτεια hervor im Anfange von II. 1, wo dieselbe auf Speise, Trank, Wollust, Schlaf, Kälte, Hitze und körperliche Beschwerden bezogen, also jedenfalls die Abhärtung und in gewissem Masse, da ja auch die Frugalität der Lebensführung bei den meisten dieser Punkte mit ins Spiel kommt, auch die Genügsamkeit unter ihr einbegriffen wird. Diese erweiterte Bedeutung behauptet sich dann im Folgenden durchweg. So geht im letztgenannten Kapitel § 7 ἐγκρατεῖς τούτων ἁπάντων auf alle vorbenannten Punkte und IV. 5, 9 wird die Enthaltsamkeit ausser auf Hunger, Durst und das Geschlechtsbedürfnis ausdrücklich wenigstens auch noch auf das Schlafbedürfnis bezogen.

Mit dem bisherigen ist also zunächst im Allgemeinen festgestellt, auf welches Gebiet sich die in Rede stehende, von Sokrates empfohlene und vorbildlich geübte Verfahrungsweise bezieht, sowie ferner, dass neben der unterscheidenden

Spezialisierung I. 2, 1, bei der die Enthaltsamkeit sich ausschliesslich auf die eigentlich sinnlichen Lüste, die des Gaumens und der Geschlechtsgemeinschaft, bezieht, der umfassende Gebrauch des Wortes in Bezug auf das ganze in Betracht kommende Gebiet, also einschliesslich der Abhärtung und Genügsamkeit, vorliegt.

Wir dürfen nun wohl erwarten, dass sich auch bei der Enthaltsamkeit eine Abgrenzung der wahren Enthaltsamkeit von der falschen nach dem Gesichtspunkte des ὡς δεῖ χρῆσθαι, also eine Anwendung der Weisheit als des dialektischen Vermögens im spezifisch sokratischen Sinne, finden wird, sowie ferner, dass bei dieser Abgrenzung auch die Bedeutung für den καλὸς κἀγαθός, für den zur Herrschaft Befähigten, eine Rolle spielt. Beides trifft denn auch zu, doch wird bei der Enthaltsamkeit diese Bedeutung für den καλὸς κἀγαθός nicht ausschliefslich als Kriterium des Wahren und Falschen gebraucht. Zwar ist der Gesichtspunkt der Herrschertüchtigkeit dabei in hervorragendem Masse beteiligt, aber ausser ihr werden doch noch zwei andere antithetisch verbundene Gesichtspunkte dabei verwandt. Es sind dies einesteils die göttergleiche Erhabenheit der Bedürfnislosigkeit an sich, anderntelis die Grenze, die der Erweiterung der Bedürfnislosigkeit durch das Naturbedürfnis und die nicht geleugnete Berechtigung der sinnlichen Lust selbst gesetzt wird. Die göttliche Hoheit der Bedürfnislosigkeit tendiert zur masslosen Erweiterung, die nicht überhörte Stimme der Natur zur Einschränkung der Forderung; beide Gesichtspunkte wirken einander antithetisch entgegen. Betrachten wir zunächst das Spiel dieser Gegensätze und die daraus sich ergebende Umfangsbestimmung der Enthaltsamkeit.

Sokrates bekennt sich im Gespräch mit Antiphon I. 6, 10 in ausdrücklichem Gegensatze gegen dessen Glückseligkeitsideal, das in einem üppigen Leben aufgehe, zu der Überzeugung: „Nichts bedürfen ist göttlich, so wenig als möglich bedürfen

kommt dem Göttlichen am nächsten; das Göttliche ist aber das Vollkommene, das dem Göttlichen Nächste das dem Vollkommenen Nächste". Hier ist das vom Cynismus aufgegriffene Prinzip: Nachahmung der göttlichen Allgenugsamkeit und Seligkeit durch, wenn möglich, vollständige, jedenfalls aber möglichst weitgehende Negation der knechtenden und abhängig machenden Naturbedürfnisse; Tugend gleich unbegrenzter Kampf gegen die Abhängigkeit vom Körper, Askese im späteren christlichen Sinne, wenn auch nicht mit der Motivierung durch die Sündhaftigkeit der sinnlichen Lust an sich und ihre dem religiösen Leben hinderliche Wirkung und die Forderung der Abtötung des Körpers; Glückseligkeit gleich möglichst weitgehende Zurückdrängung der körperlichen Bedürfnisse, Autarkie im absoluten Sinne durch Bedürfnislosigkeit. Dieses Wort kommt zwar in diesem absoluten Sinne in unserer Schrift noch nicht vor. Wo es gebraucht wird, bezieht es sich, wie II. 6, 2, IV. 7, 1 auf die relative Unabhängigkeit von der Beihülfe Anderer zum Auskommen mit seiner Habe oder zur Verrichtung seiner Geschäfte; der Begriff der Autarkie in absolutem Sinne aber liegt in unserer Stelle unzweifelhaft vor. Hier erklären sich gerade die staunenswertesten Proben der Enthaltsamkeit, die Sokrates persönlich lieferte und für die das Motiv der Vorbildlichkeit für die zur Herrschertüchtigkeit zu Erziehenden allein keinen genügenden Grund lieferte. Er braucht so wenig, dass kein so geringes Mass von Arbeit denkbar ist, mit dessen Ertrage seine Bedürfnisse nicht bestritten werden könnten. Er isst nur soviel, um den Hunger zu stillen und meidet bei Gastmählern die feinsten Speisen und Weine, weil gerade diese zur Überschreitung des unmittelbaren Bedürfnisses reizen. Gegen den Reiz der sinnlichen Schönheit ist er so unempfindlich, wie Andere gegen die abschreckendste Hässlichkeit I. 5, 5 und 14. Nach der Schilderung des Antiphon I. 6, 2 f. lebt er so, dass eder so beköstigte Sklave seinem Herrn entlaufen würde, isst

und trinkt das Schlechteste, trägt das schlechteste Oberkleid und noch dazu dasselbe im Sommer und im Winter und darunter nur den auf blossem Leibe getragenen Unterchiton und geht barfuss, was hinsichtlich der letzten Punkte, Kleidung und Blösse der Füsse in seiner Gegenrede § 6 bestätigt wird, unter Hinzufügung der Züge, dass er trotzdem auch im kältesten Winter nicht zu Hause bleibt und im heissesten Sommer beim Zusammenstehen auf Strasse und Markt Niemandem die schattigen Plätzchen streitig macht. Kurz, er stellt schon fast völlig den Typus der cynischen Lebensweise dar und wenn dieses Kriterium allein massgebend wäre, würde die wahre Enthaltsamkeit durch das äusserste Mass des Möglichen in der Bedürfnislosigkeit bestimmt werden. Wir haben es aber hier mit einer durchaus individuellen Eigentümlichkeit der sokratischen Lebensführung zu thun. Dies beweist schon die pathetische Art, in der Sokrates I. 6, 10 dem auf Üppigkeit und Wohlleben gerichteten Glückseligkeitsideal des Antiphon mit einem ἐγὼ δὲ νομίζω die Göttergleichheit der Bedürfnislosigkeit entgegensetzt. Dieser rein individuelle Charakter der sokratischen Durchführung der Enthaltsamkeit leuchtet auch durch, wenn IV. 2, 40 von dem zum anhänglichen Nachfolger des Sokrates gewordenen Euthydemos berichtet wird: ἔνια δὲ καὶ ἐμιμεῖτο ὧν ἐκεῖνος ἐπετήδευεν.

Dieser Tendenz zum Excessiven tritt nun aber die zur Anerkennung der wirklichen Naturbedürfnisse einschränkend entgegen. Xenophon ist I. 2, 4 bemüht, den Vorwurf der körperlichen Vernachlässigung von ihm abzuwehren. Er selbst vernachlässigte den Körper nicht und lobte diejenigen nicht, die es thaten; er verwarf zwar die athletische Gefrässigkeit mit den athletischen Körperübungen, hiess aber völlige Sättigung und entsprechende Gymnastik gut. Entsprechend rät er IV. 7, 9, die richtige Fürsorge für die Gesundheit von Kundigen zu lernen und vor allen Dingen während des ganzen Lebens sich selbst zu beobachten, welche Speisen, Getränke

und Strapazen dem Körper zuträglich seien. Den die Gymnastik Vernachlässigenden weist er III. 12 aufs Ernstlichste zurecht, und zwar nicht nur mit Beziehung auf sonstige Vorteile der Gymnastik, sondern auch wegen ihrer Bedeutung für die körperliche Gesundheit (§ 4). Er rühmt seine Ernährungsweise als gesund und stärkend (I. 6, 5). Der normalen Befriedigung des geschlechtlichen Bedürfnisses tritt er nicht entgegen; er rät nur den gegen die Lüsternheit und geschlechtliche Leidenschaft nicht Gefestigten zu dieser Befriedigung Objekte zu wählen, die nur bei dringlichem körperlichem Bedürfnis einen Reiz ausüben (I. 3, 14). Sogar in der Ermahnung an seinen doch noch unerwachsenen Sohn II. 2, 4 hält er, um zu zeigen, dass die eheliche Zeugung nicht aus Wollust stattfindet, die Bemerkung nicht zurück, dass sich zur Befriedigung des Geschlechtsbedürfnisses überall Gelegenheit findet. Dieselbe Bemerkung findet sich in der allerdings vielleicht eingeschobenen Stelle II. 1, 5, um die Thorheit der Ehebrecher zu illustrieren. In beiden Fällen fehlt jede tadelnde Nebenbeziehung.

Und nicht nur das körperliche Bedürfnis soll seine ausreichende Befriedigung finden, sondern auch die sinnliche Lust erhält unbeschadet der Enthaltsamkeit, ja gerade durch dieselbe ihr unverkürztes Recht. Er preist es I. 4 12 als eine Bevorzugung des Menschen vor dem Tiere, dass bei Ersterem der Geschlechtsgenuss nicht an bestimmte Jahreszeiten gebunden ist, sondern ihm konstant und zwar bis zum Greisenalter gewährt wird. Er selbst glaubt I. 3, 15 in Bezug auf die Lust aus Essen, Trinken und Geschlechtsgemeinschaft nicht ungünstiger dazustehen, als diejenigen, die auf diese Dinge die grössten Bemühungen verwenden. Ist ihm doch für Speise und Trank Hunger und Durst die vorzüglichste Würze (I. 3, 5; 6, 5) und demonstriert er doch IV. 5, 9, dass die Unenthaltsamkeit beim Essen und Trinken, beim Geschlechtsgenuss und Schlaf, weil sie das Bedürfnis nicht abwartet, durch Über-

mass, Übersättigung und Abstumpfung der Genussfähigkeit das ausschliesslich verfolgte Ziel völlig verfehlt, dass dagegen der Enthalsame aus den entgegengesetzten Ursachen das höchste erreichbare Mass des Genusses realisiert! Diese Behauptung überbietet noch die vorstehende über seinen eigenen Anteil am Sinnengenuss I. 3, 15. Und in demselben Sinne belehrt er III. 11, 13 f. die Hetäre Theodote, dass es sich mit dem Liebesgenuss wie mit dem Essen verhält, wo beim Fehlen des Bedürfnisses die feinsten Speisen keinen Genuss, sondern Widerwillen bereiten, bei vorhandenem Bedürfnis aber schon das Geringere genussvoll ist. Es ist das derselbe Gedanke, der auch in der Rede des Prodikos II. 1, 30 u. 33 in eindringlichen Wendungen ausgeführt wird.

Nach diesem zweiten Kriterium würde also, wenn es allein zur Geltung gebracht werden sollte, die Grenze der Enthaltsamkeit durch das normale Naturbedürfnis und die Sorge für Gesundheit und körperliche Leistungsfähigkeit einerseits, durch die wirkliche normale Genussfähigkeit andrerseits bestimmt werden.

Das dritte Kriterium nun, das eigentlich der systematischen Einheit des ganzen sokratischen Gedankensystems entstammende, ist die Erforderlichkeit für die leitenden Persönlichkeiten, für die Fähigkeit zu einem höheren und umfassenderen Wirken. Es ist das eigentlich massgebende und hält gewissermassen die richtige Mitte zwischen den entgegengesetzten Extremen inne.

Zunächst muss der zur Herrschaftsfähigkeit in Haus und Staat Heranzubildende direkt und unmittelbar wegen der Funktionen und Thätigkeiten, zu denen er tüchtig sein muss, zur Enthaltsamkeit gewöhnt werden. Nach II. 1, 1—7 sollen zwei Zöglinge in entgegengesetztem Sinne ausgebildet werden, der eine zur Herrschertüchtigkeit, der andere so, dass er auch nicht einmal ein Verlangen nach Herrschaft hegt. Der Erstere muss in weitgehendster Weise im Stande sein,

Essen, Trinken, Schlafen und geschlechtliche Befriedigung bei dringlichen Geschäften hinauszuschieben; er darf Anstrengungen und Beschwerden nicht scheuen, sondern muss sie freiwillig suchen, er muss gegen die Machinationen der Gegner, die ihn durch Sinnengenüsse zu bethören und zu fangen versuchen, gerüstet sein, er muss, da die meisten und wichtigsten Geschäfte, wie die des Krieges und Landbaues, unter freiem Himmel ausgeführt werden, gegen Kälte und Hitze unempfindlich sein. Derselbe Gesichtspunkt ist I. 6 herrschend, wo ausser der höheren Befähigung des Enthaltsamen zur Ertragung der Strapazen und Entbehrungen und zum Aushalten einer langwierigen Belagerung auch auf die grössere ihm für öffentliche Dienste zur Verfügung stehende Musse (weil seine Thätigkeit nicht durch Beschaffung erkünstelter Bedürfnisse und Genussmittel in Anspruch genommen ist) hingewiesen wird.

Wie aber diese Eigenschaften an sich für die erfolgreiche Führung wichtiger Geschäfte erforderlich sind, so bilden sie auch die Voraussetzung des öffentlichen Vertrauens, von dem die Berufung zu den massgebenden Stellungen ausgehen muss.

Dieser Gesichtspunkt wird I. 5 ausgeführt. Wenn wir mit Zutrauen auf eine erfolgreiche Thätigkeit einen Anführer im Kriege zu wählen hätten, würden wir uns da für einen Sklaven des Gaumens und Magens, des Weines, des Geschlechtsbedürfnisses, der Scheu vor Strapazen, des Schlafbedürfnisses entscheiden? Wer würde wohl, wenn er vor dem Tode einen Erzieher seiner Söhne, einen Hüter und Leiter seiner jungfräulichen Töchter, einen Verwalter seines Vermögens einzusetzen hätte, einen Unenthaltsamen für eine solche Thätigkeit für vertrauenswürdig halten? Nicht einmal für die verschiedenen Verrichtungen, die man einem Sklaven überträgt, ist ein solcher geeignet.

Höchst wahrscheinlich beruht auf dieser direkten Bedeutung für die Herrscherfähigkeit die Coordination der Ent-

haltsamkeit mit der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit unter dem Gattungsbegriff der Sophrosyne, die Zugehörigkeit zu den Kardinaltugenden, wie sie in der mehrfach erwähnten Stelle IV. 5, 7 ihren unzweifelhaften Ausdruck findet. Ich habe bisher das Auffällige dieser Thatsache noch nicht hervorgehoben und zu erklären versucht; hier aber ist die Stelle, wo die ganze Bedeutsamkeit derselben ins Licht gestellt werden kann. Auffällig ist die direkte Subsumtion unter die Kardinaltugenden deshalb, weil vom Standpunkte der gewöhnlichen antiken Ethik, zu dem sich ja auch Sokrates in den unter dem vorigen Gesichtspunkte hervorgehobenen Stellen hinsichtlich der Enthaltsamkeit rückhaltlos bekennt, die Befriedigung eines Naturbedürfnisses an sich niemals als sittlich verwerflich erscheinen und auch das Übermass nur vom Standpunkte der Opportunität und Nützlichkeit aus verurteilt werden konnte. Die Unenthaltsamkeit ist unter diesem Gesichtspunkte nur ein indirekt Unsittliches, sofern sie die höheren sittlichen Thätigkeiten hemmt und beeinträchtigt. Dass der die Sinnenlust an sich perhorreszierende Standpunkt der christlichen Ascetik dem Sokrates völlig fremd ist, haben wir gesehen.

Dieses Auffällige der direkten Zurechnung zur Sophrosyne aber erklärt sich ganz leicht, wenn wir die Erfordernisse des wahren Leiters und Herrschers als Prinzip für die Feststellung auch der sittlichen Forderung zu Grunde legen. Alles, was in der Lebensführung unumgängliche Bedingung einer wahren Herrscherthätigkeit ist, fällt unter den Begriff des direkt Geziemenden und Pflichtmässigen. Die sokratische Ethik ist die Theorie der Lebensführung der leitenden Männer im idealen Sinne und in diesem Sinne ist auch die Enthaltsamkeit, wie wir gesehen haben, eine direkt ethische Forderung.

Ist aber diese Erklärung richtig, so haben wir an der Thatsache der Zurechnung der Enthaltsamkeit zur Sophrosyne auch wieder einen durchschlagenden Beweisgrund für die

Richtigkeit der Annahme, dass Sokrates die Umfangsbestimmung der ethischen Tugenden und seinen Begriff der ethisch normalen Lebensführung überhaupt aus den Anforderungen an den wahren ἀρχικός ableitet. Nur unter diesem Gesichtspunkte konnte die Enthaltsamkeit nicht nur als blosse Hülfstugend zur Erlangung der andern Eigenschaften des καλὸς κἀγαθός, sondern zugleich als ebenbürtige und gleichberechtigte Eigenschaft desselben hingestellt werden. Deshalb ist die Thatsache dieser ebenbürtigen Stellung auch wieder ein wichtiger Stützpunkt für die ganze Voraussetzung hinsichtlich seines Verfahrens der Ableitung des Tugendbegriffes.

Zweitens aber ist die Enthaltsamkeit auch indirekt für den leitenden Mann erforderlich, weil sie die unumgängliche Vorbedingung bildet für die Beschaffung und Erhaltung der zu einer höheren Thätigkeit erforderlichen Eigenschaften, den Tugenden in demjenigen weiteren Sinne, der dem Begriffe der Kalokagathie entspricht. Dieser Gedanke tritt summarisch schon I. 5, 4 f. auf. Die Enthaltsamkeit ist der Grundstein der Tugend, weil ohne sie die zum Erwerbe und zur Erhaltung der Tugend erforderliche Lernthätigkeit und Übung unmöglich ist. In vollster Ausführlichkeit wird dieser Gesichtspunkt IV. 5 behandelt, wo der Nachweis der Unentbehrlichkeit der Enthaltsamkeit, um zu einem tüchtigen und heilsamen Handeln befähigt zu sein, das eigentliche Thema bildet.

Nach diesem Kapitel ist die Enthaltsamkeit zunächst die Vorbedingung der Freiheit zum Guten, denn die Unenthaltsamkeit schliesst einen direkten Zwang zum Bösen, zum Verbrechen, in sich. Dieser Gedanke wurde schon I. 2, 5 angedeutet, wo der Zusammenhang der Begierden mit der Habsucht, die eben zum Verbrechen führt, hervorgehoben wurde. Auch II. 6, 24 wird der unwürdige Herrscher dadurch charakterisiert, dass er sich durch Raub und Gewaltthat die Mittel zur Schwelgerei verschafft, und nach der Rede des Prodikos II. 1, 25 schrickt der Zögling der Unenthaltsamkeit vor keiner

Handlungsweise zurück, um sich mühelos die Mittel zum Genusse zu verschaffen. Die Freiheit zum Guten stellt sich aber ferner nach unserem Kapitel einesteils dar als Weisheit im Sinne des Strebens nach dem eigenen wahren Vorteil, andernteils als Sophrosyne, die das Geziemende thut, endlich als Weisheit im dialektischen Sinne, die das Geziemende vom Ungeziemenden richtig und sicher zu sondern weiss. Der Entfaltung aller dieser drei Eigenschaften steht die Unenthaltsamkeit hindernd im Wege. Der Weisheit im ersteren Sinne, denn sie verwirrt das Urteil über den eigenen wahren Vorteil und Nachteil und bringt den Menschen dahin, das ihm Schädliche dem ihm Heilsamen vorzuziehen. Das Geziemende ferner, mit dem die Sophrosyne zu thun hat, ist das Gemeinnützliche; die Unenthaltsamkeit aber treibt zum Gemeinschädlichen an. Nur der Enthaltsame endlich vermag jene dialektische Fertigkeit zu erwerben und anzuwenden, durch die sicher und richtig die Umfangsbestimmung der Tugenden gezogen und das Gute gegen das Schlechte abgegrenzt werden kann (§ 6—8, § 11 f.). Ausser dieser Bedeutung für die eigentlich ethische Tugend ist die Enthaltsamkeit nach unserem Kapitel aber auch unentbehrlich zur Beschaffung derjenigen Hülfstüchtigkeiten, deren der καλὸς κἀγαθός zum gedeihlichen Wirken in Haus und Staat bedürftig ist. Da es sich auch bei ihnen um Lernen und Üben handelt, so ist der Unenthaltsame den zu ihrem Erwerb erforderlichen ernsten Anstrengungen nicht gewachsen. Unter diesen Hülfstüchtigkeiten wird aber auch der normale Zustand des Körpers hervorgehoben. Dafür, dass dieser durch die Unenthaltsamkeit beeinträchtigt wird, beruft sich die Stelle II, 1, 20 auf das Zeugnis der Gymnasten. Nach derselben Stelle aber beweist das Zeugnis der tüchtigen Männer, dass die Enthaltsamkeit auch zu allen dem καλὸς κἀγαθός zukommenden seelischen Leistungen befähigter macht, während die Unenthaltsamkeit insbesondere die Erkenntnisfähigkeit beeinträchtigt.

Als allgemeiner gehaltene Zeugnisse für diese indirekte Bedeutung der Enthaltsamkeit sind noch folgende Stellen anzuführen. Nach I. 2, 4 ist die Mässigkeit im Essen in hohem Grade gesundheitfördernd und ermöglich zugleich die ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, das bewusste Bestreben, die Seele in normalem, im richtigen Sinne aktionsfähigen Zustande zu erhalten. Nach I. 3, 5 erzog Sokrates selbst durch die ihm eigentümliche δίαιτα, worunter nach dem Zusammenhange der Stelle und nach I. 6, 5 seine Lebensführung in Bezug auf Speise und Trank zu verstehen ist, Seele und Leib, und nach § 6 desselben Kapitels sind die zur Unmässigkeit verlockenden feineren Genüsse eines Gastmahles gerade das, was Magen, Kopf und Seele verdirbt und den Menschen in den unwürdigen Zustand versetzt, den Sokrates scherzend mit der Verzauberung der Circe verglich.

Die Summe aller dieser Betrachtungen zieht Sokrates am Schlusse von IV. 5, wo die indirekte Bedeutung der Enthaltsamkeit dahin resumiert wird, dass man durch sie ἄριστος (im ethischen Sinne), ἡγεμονικώτατος (in Bezug auf die zum Herrschen erforderlichen Hülfstüchtigkeiten) und διαλεκτικώτατος (in Bezug auf die Erkenntnis des wirklich sittlich Geforderten) wird. Die erste und dritte dieser drei Eigenschaften gehört zu den ethischen Qualitäten des Herrschers, die zweite bezeichnet die sonstigen Erfordernisse desselben.

Damit ist also der Charakter der Enthaltsamkeit als indirekter Hülfstugend zur Herrschertüchtigkeit, auf Grund dessen sie I. 5, 4 als Grundstein der Tugend bezeichnet wurde, erwiesen. Sie hat aber noch ein anderes, noch indirekteres Verhältnis zur wirksamen Bethätigung in leitenden Stellungen, nämlich als Vorbedingung der Freundschaft, die ja wiederum ein zur Erlangung und Behauptung der wahren Herrschaft unumgängliches Hülfsmittel ist. Schon I. 5, 4 wird darauf hingewiesen, dass Niemand am Verkehr mit einem Menschen Wohlgefallen haben

kann, von dem er weiss, dass er an Leckerbissen, Wein oder Dirnen mehr Freude hat, als an den Freunden und nach I. 6, 9 besitzt der Unenthaltsame nicht die Musse, um den Freunden Dienste zu erweisen, was ja doch zur Erhaltung und Pflege der Freundschaft unumgänglich ist. Deshalb werden auch im Gespräch mit Kritobulos über das Verfahren zur Erwerbung von Freunden II. 6 von vornherein die Leckerhaften, Trunksüchtigen, Wollüstigen, Schlafsüchtigen und Weichlichen von der Freundeswahl ausgeschlossen, weil sie ausser Stande sind, die dem Freunde zukommenden Dienste zu leisten, womit dann auch ferner die Ausschliessung der Verschwenderischen und Habsüchtigen eng zusammenhängt. In noch tieferem Sinne wird dann § 21 ff. ausgeführt, wie die Tugend die dem Zustandekommen der Freundschaft feindlichen Triebe der Menschennatur unschädlich macht und es werden im Bilde dieser Tugend vornehmlich solche Züge hervorgehoben, die der Enthaltsamkeit angehören. Streit und Hass entsteht durch den Kampf um die begehrenswerten Güter des Lebens. Wer mit Mässigem zufrieden ist, wer Hunger und Durst ertragen und Speise und Trank redlich teilen, wer dem Besitze der die Wollust reizenden Objekte entsagen kann, wer nicht habgierig bis zur Ungesetzlichkeit, sondern bereit zum Mitteilen von dem Seinigen ist, bei dem bestehen die Hindernisse nicht, die der eigensüchtige Trieb der Menschennatur der Freundschaft in den Weg legt. So ist also die Enthaltsamkeit nicht nur der Grundstein der Tugend, sondern auch der der Freundschaft und durch Beides der Befähigung zur Ausübung einer Herrscherthätigkeit im idealen Sinne.

Diese ganze Dreizahl der Kriterien zur richtigen Abgrenzung, die sich auf die Herrscherthätigkeit beziehen, die direkte und indirekte Bedeutung für die Herrschertüchtigkeit und die Bedeutung für die Freundschaft, tendiert aber wieder mehr zur Erweiterung des Gebiets der Enthaltsamkeit, wenn

auch nicht bis zu der absoluten Ausdehnung, die von der Bedürfnislosigkeit als Gottgleichheit aus sich ergab. Jedenfalls ergiebt sich aus ihnen, dass die so besonders nachdrückliche Betonung der Enthaltsamkeit bei Xenophon nicht bloss auf seiner persönlichen Neigung beruht, sondern in direktem Zusammenhange mit der Grundtendenz des sokratischen Gedankensystems, der Sozialreform durch allseitige Tüchtigkeit der leitenden Persönlichkeiten, steht. Die Enthaltsamkeit ist für den xenophontischen Sokrates, auch abgesehen von ihrem Werte an sich als göttergleiche Tugend und für den Sinnengenuss selbst, schlechthin die unumgängliche Vorbedingung für alle und jede höhere Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit.

Schliesslich ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass die verschiedenen unter die ἐγκράτεια im weiteren Sinne fallenden Fähigkeiten an den drei Hauptgesichtspunkten der Empfehlung, der Göttergleichheit, der normalen Befriedigung der Naturerfordernisse und des Lustbedürfnisses und der direkten und indirekten Befähigung für den Herrscherberuf, in verschiedenem Sinne und Masse beteiligt sind. Für die erhöhte Genussfähigkeit kommt ausser Essen, Trinken und Geschlechtsbedürfnis nur noch der Schlaf (IV. 5, 9; II. 1, 30) in Betracht. Für die gottähnliche Bedürfnislosigkeit kommen alle einschlagenden Punkte in Betracht, aber nur in so fern, als durch die ihnen gegenüber geübte Entsagung die Bedürftigkeit herabgemindert, die Bedürfnisse der Zahl nach verringert und der Ausdehnung nach verkleinert werden. Für die Herrscherfähigkeit endlich in allen drei Beziehungen kommen alle Seiten der Enthaltsamkeit insofern in Betracht, als sie dazu dienen, die allseitige Leistungsfähigkeit und Tüchtigkeit selbst so wie das Vertrauen der Anderen in das Vorhandensein derselben zu erhöhen.

13. Die Qualitäten des μηχανικός.

Der in Abschnitt 5 generell festgestellte Begriff des καλὸς κἀγαθός umfasste zwei Gruppen von Eigenschaften. Die eine

war die der eigentlich ethischen Eigenschaften, die an der Sophrosyne ihren einheitlichen Gattungsbegriff haben und deren zugehörige Punkte wir in den Abschnitten 6—12 ins Einzelne verfolgt haben. Als die andere Gruppe dieser Eigenschaften erschien nach dem ausdrücklichen Zeugnisse IV. 7, 1 die unter dem Begriffe des μηχανικός zusammengefasste.

Ehe wir uns mit dieser Seite des καλὸς κἀγαθός ebenfalls im Einzelnen beschäftigen, müssen wir uns mit einer Einteilung der Eigenschaften des zur Herrschertüchtigkeit zu Erziehenden auseinandersetzen, die Xenophon IV. 3, 1 seiner Darstellung der sokratischen Erzieherthätigkeit als Schema zu Grunde legt. Nach dieser Stelle liess Sokrates der Ausbildung der Vermögen eines λεκτικός, πρακτικός und μηχανικός wegen der Gefährlichkeit solcher Eigenschaften ohne den vorgängigen gesicherten Besitz der Sophrosyne die Befestigung in Letzterer vorangehen. Nach dieser Zweiteilung der für den künftigen Herrscher zu fordernden Eigenschaften in sittliche und in mehr formale Eigenschaften müssen wir annehmen, dass Xenophon an unserer Stelle auch für den λεκτικός und πρακτικός etwas wesentlich Anderes vorschwebte, als was nachher in den Kapiteln 5 und 6 unter diesen Rubriken zur Besprechung kommt. Es wird nämlich Kap. 5, 1 unter unzweifelhafter Bezugnahme auf jene Einteilung (ὡς δὲ καὶ πρακτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας) dennoch keineswegs die formale Befähigung zum Handeln, wie sie etwa durch Enthaltsamkeit oder gymnastische Übungen hergestellt werden könnte, dargestellt, sondern es wird fast ausschliesslich die Bedeutung der Enthaltsamkeit für das Zustandekommen der ethischen Eigenschaften geschildert, ja in § 7 sogar die Enthaltsamkeit als direkt ethische Eigenschaft, als Bestandteil der Sophrosyne, geltend gemacht. Ebenso scheint auch Kap. 6, 1 die Eingangsformel (ὡς δὲ καὶ διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας) auf jene Einteilung Rücksicht zu nehmen, doch fällt hier schon auf, dass statt λεκτικός διαλεκτικός eintritt. Bei dem

λεκτικός nämlich könnten wir nach einem feststehenden Sprachgebrauch unserer Schrift an ein Haupterfordernis des leitenden Wirkens im Allgemeinen denken, an die Fähigkeit, durch Überredung zu leiten. Offenbar im Sinne der herkömmlichen und allgemein üblichen Betrachtungsweise wird der zu einer leitenden Stellung Befähigte als befähigt zum Reden und Handeln bezeichnet. So hoffen I. 2, 15 Alcibiades und Kritias durch den Verkehr mit Sokrates γενέσθαι ἂν ἱκανωτάτω λέγειν τε καὶ πράττειν. So muss man nach II. 6, 14, um einen tüchtigen Freund erwerben zu können, zunächst selbst tüchtig sein λέγειν τε καὶ πράττειν. So erscheint es in der Unterredung mit Glaukon III. 6, 16 als bedenklich, in Dingen, von denen man selbst nichts versteht, das λέγειν ἢ πράττειν üben zu wollen. So wird II. 9, 4 der von Kriton als Helfer gegen die Sykophanten engagierte Archedemos als πάνυ ἱκανὸς εἰπεῖν τε καὶ πρᾶξαι charakterisiert. Der nach staatsmännischem Wirken strebende Euthydemos hofft IV. 2, 1, demnächst Alle zu übertreffen τῷ δύνασθαι λέγειν τε καὶ πράττειν und ebendaselbst § 6 erscheint die volle Formel: δυνατὸς γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν τὰ πολιτικά. Dass hier bei dem λέγειν vornehmlich an die Fähigkeit, durch Überreden und Überzeugen zu leiten gedacht wird, zeigt die Stelle III. 3, 10 f., wo das λέγειν δύνασθαι nicht nur auch für den Reiteranführer gefordert, sondern auch mit der Fähigkeit zu überreden identifiziert wird. Zu überreden muss aber nach III. 4, 8 und III. 6, 15 nicht nur der Staatsmann, sondern auch der Hauswirt verstehen.

Dem gegenüber nun erscheint IV. 6 der διαλεκτικός zwar auch in einem weiteren Sinne in allerlei Künsten des überzeugenden Raisonnements geübt, vornehmlich aber besitzt er die nach den Schlussparagraphen von Kap. 5 hauptsächlich im Dienste des sittlichen Handelns geübte Fertigkeit der Begriffsbestimmung und Begriffsabgrenzung, die, an den Tugendbegriffen geübt, völlig mit der Weisheit im früher erörterten

Sinne zusammenfällt. Wir haben also auch hier, wie beim Begriffe des πρακτικός, eine weitgehende Verschiebung des ursprünglich rein formal gedachten Begriffes des λεκτικός ins rein ethische Gebiet vor uns.

Nur beim Begriffe des μηχανικός, der IV. 7 erörtert wird, findet diese Verschiebung nicht statt. Zwar werden auch hier die in Rede stehenden Fertigkeiten § 1 als Hülfsfertigkeiten nur des καλὸς κἀγαθός bezeichnet, aber sie sind nicht von diesem untrennbar, sondern könnten an sich auch einem andersartigen, ja entgegengesetzten Streben zu Gute kommen. Um nun dieser Inkonvenienz in der Darstellung Xenophons zu entgehen, möge es erlaubt sein, ausser den IV. 7 ausdrücklich aufgeführten auch die sonstigen, den ethischen gegenüberstehenden mehr formalen Eigenschaften des καλὸς κἀγαθός dem Begriffe des μηχανικός zu subsumieren. Eine gewisse Berechtigung hierzu gewährt uns die Stelle IV. 5, 10, in der eine einheitliche, von den ethischen Eigenschaften deutlich unterschiedene Gruppe von erlernbaren Fähigkeiten bezeichnet wird, vermöge deren man den Körper in gutem Zustande erhalten, das Haus gut verwalten, den Freunden und dem Staate nützlich werden kann und von denen man selbst nicht nur den grössten Nutzen, sondern auch die grössten Genüsse hat. Es ist mir nicht zweifelhaft, dass hier die Gesamtheit der nicht zur Sophrosyne gehörigen Qualitäten des καλὸς κἀγαθός als eine einheitliche Gruppe gedacht wird. Als eine einheitliche Bezeichnung dieser Gruppe kann auch das δύνασθαι λέγειν καὶ πράττειν im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs gelten. In Kap. IV. 5 freilich hat sich der δυνάμενος λέγειν καὶ πράττειν in den πρακτικός und διαλεκτικός im idealen Sinne verwandelt und ist ins ethische Gebiet übergegangen.

Ist nun diese Zusammenfassung der formalen Eigenschaften unter dem Begriffe des μηχανικός berechtigt, so werden wir innerhalb dieser Gruppe zunächst die IV. 7

ausdrücklich aufgeführten Eigenschaften genauer darzustellen haben.

Das Grunderfordernis in dieser Beziehung ist nach § 1 die Autarkie, die Unabhängigkeit von fremder Beihülfe, in den obliegenden Geschäften und zwar nicht in den obliegenden Geschäften der besonderen Ämter und Dienste, die wieder je nach ihrer besonderen Art besondere Vorkenntnisse und Hülfsfertigkeiten erfordern, sondern in den für alle leitenden Stellungen in Haus und Staat gleichmässig in Betracht kommenden Thätigkeiten. Hierin auf Schritt und Tritt von fremder Hülfe abhängig zu sein erscheint Sokrates mit Recht als eine grosse Hemmung jeder energischen und erspriesslichen Thätigkeit.

Der καλὸς κἀγαθός muss, um sowohl im Dienste des Staates, als auch im eigenen Interesse als Landwirt Land kaufen und verkaufen, teilen und zur Bearbeitung übergeben zu können, der Landvermessung kundig sein. Eine wissenschaftliche Geometrie ist hierzu überflüssig und ist daher, wie alles Überflüssige, schädlich. Er muss sich ferner, um die Zeiten der Nacht bestimmen, wohl auch um sich auf See oder bei nächtlichen Wanderungen und Märschen orientieren zu können, auf den Stand und Lauf der Gestirne, um das Monats- und Jahresdatum bestimmen zu können, auf den Lauf des Mondes und der Sonne verstehen. Über diesen Bedarf hinaus in rein theoretischem Interesse sich mit der Himmelskunde zu befassen, ist überflüssig und schon deshalb, auch abgesehen von anderen Bedenken gegen die Naturphilosophie, schädlich und verwerflich. Sodann ist innerhalb der Grenzen des praktischen Bedürfnisses die Kunst des Rechnens erforderlich. Eine wichtige Fähigkeit ist ferner die zur Fürsorge für die Gesundheit des Körpers. Die dazu erforderlichen Einsichten kann man sich entweder durch Verkehr mit den Ärzten, oder noch besser und wirksamer durch konstante sorgfältige Selbstbeobachtung erwerben. Jedenfalls verlangt auch in diesem Punkte Sokrates

möglichste Unabhängigkeit von fremder Hülfe. Endlich muss der leitende Mann, wie schon beim Kapitel über die Frömmigkeit eingehend erörtert, um die Götterzeichen selbständig deuten zu können, auch der Mantik kundig sein. Hier erscheint die Grenze zwischen der Frömmigkeit als ethischer Tugend und der Kenntnis der Götterzeichen als einer blossen Hülfskenntnis streng innegehalten. Der Fromme macht sich der göttlichen Weisungen würdig und beachtet sie pietätvoll, die Fähigkeit aber, sie richtig zu deuten, hat mit der Frömmigkeit selbst nichts zu thun, sondern gehört in die Sphäre des μηχανικός.

Es ist nicht wahrscheinlich, dass Xenophon selbst mit den hier aufgezählten Fertigkeiten den Bereich des μηχανικός vollständig ausgemessen zu haben glaubte. Werden ja doch die aufgezählten Fertigkeiten nach IV. 7, 2 nicht als den Begriff des μηχανικός erschöpfend, sondern hauptsächlich deshalb aufgeführt, um an ihrem Beispiel zu zeigen, dass es hier nicht einer vollständigen, eigentlich fachmässigen Einführung bedürfe und scheinen doch auch die Bemerkungen § 1, dass Sokrates sich bei angehenden Schülern eifrigst über den Umfang ihres Könnens zu informieren suchte und dann je nach dem Befunde für passende Ergänzung Sorge trug, diese Einschränkung auszuschliessen. Vollends aber sind wir nach unserer Fassung dieses Begriffes berechtigt, uns nach etwaigen weiteren in seine Sphäre gehörigen Qualitäten umzusehen.

Das nächste Gebiet, das wir hierher zu ziehen berechtigt sind, ist das der Gymnastik, die Sokrates III. 12 auf das Nachdrücklichste und mit den mannigfaltigsten Gründen empfiehlt. Unter diesen Gründen kommt ja auch der Wert für die bereits vorstehend erwähnte körperliche Gesundheit (§ 4) und die Bedeutung für den Krieg vor; ebenso nachdrücklich wird aber auch die Erhöhung der Kraft und Leistungsfähigkeit des Körpers wie der Seele, insbesondere auch der Denkkraft, durch die Gymnastik betont (§ 4 und 6).

Bei jedem Wettbewerb und jedem Handeln ist der körperlich Ausgebildete im Vorteil, da es keine menschliche Thätigkeit giebt, die nicht durch den Körper vermittelt wäre (§ 5). Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Sokrates sich seinen καλὸς κἀγαθός nicht ohne Gymnastik, als ἰδιώτης (III. 12, 1) vorstellen kann und sicher ist auch in der summarischen Aufzählung III. 5, 10 bei den Fähigkeiten, durch die man seinen Körper in guten Zustand bringt (καλῶς διοικεῖν), nicht nur an die Gesundheitspflege, sondern auch an die gymnastische Ausbildung zu denken. Zur Förderung der Gesundheit dient übrigens nach II. 7, 8 auch die körperliche Arbeit.

Ferner gehört jedenfalls das mehrfach so stark betonte Vermögen, durch Überredung und Überzeugung zu leiten, zu diesen den leitenden Persönlichkeiten generell notwendigen Erfordernissen. Es ist jedoch mehr als zweifelhaft, ob Sokrates in dieser Richtung eine förmliche methodisch-systematische Anleitung erteilte oder durch andere Lehrer der Beredsamkeit sich erteilen zu lassen empfahl. Wenigstens findet sich davon nicht die geringste Spur. Dass das vom Tyrannen Kritias mit spezieller Beziehung auf Sokrates erlassene Verbot, die λόγων. τέχνη zu lehren (I. 2, 31), wohl eher auf eine eristische Dialektik, als auf eine Rhetorik sich bezog, habe ich schon bei Besprechung der Stelle in Teil I. wahrscheinlich zu machen versucht. Man lernte also wohl bei Sokrates die Kunst des Überzeugens praktisch, durch seine vorbildliche, nicht auf eitle Wortkünste, sondern stets auf die Sache gerichtete und in den durchsichtigsten und einleuchtendsten Formen vorgehende Weise der Argumentation (I. 4, 1; III. 8, 1; IV. 6, 13 ff.)

Sodann gehört zur Ausrüstung des καλὸς κἀγαθός nach I. 1, 10 auch die Vertrautheit mit einer Reihe von Begriffen, die nicht direkt ethischer Natur sind, wie der des Staates, des Staatsmannes, der ἀρχή und des ἀρχικὸς ἀνθρώπων. Entsprechend finden wir in mehreren der Unterredungen des

dritten Buches, dass Sokrates im Anschluss an konkrete Anlässe allgemeine Sätze von grosser Tragweite für die Regierungskunst im Ganzen formuliert. So findet sich III. 1, 4 in einer übrigens ganz scherzhaft gehaltenen Rede der gewichtige Satz: „Wer nichts versteht, ist weder Feldherr noch Arzt, auch wenn er von allen Menschen dazu gewählt würde.“ So III. 3, 9 der Satz: „In jeder Sache sind die Menschen denen am meisten zu gehorchen geneigt, die sie für die Tüchtigsten halten.“ So Kap. 4, 6: Worin immer Einer Leiter sein mag, wenn er weiss, wessen es bedarf und im Stande ist, dieses zu beschaffen, da ist er ein tüchtiger Leiter.“ So findet sich eine eingehende Auseinandersetzung über den wahren Herscher III. 9, 10 ff. u. dgl. mehr.

Hierher dürfte ferner vornehmlich die auffällige und singuläre Angabe des Sokrates I. 6, 9 gehören, dass er mit seinen Freunden gemeinsam die Schriften der alten Weisen lese und sie das Gute daraus auswählten. Welche Schriften hier gemeint sind, lässt sich mit Bestimmtheit nicht entscheiden. Vielleicht sind es die Dichter, vorab Homer. Häufige Anspielungen und Zitate in den Gesprächen machen diese Vermutung wahrscheinlich. So I. 2, 56 u. 58; I. 3, 3 u. 7; II. 6, 11; III. 1, 4 u. 2, 1 f.; IV. 6, 15. Übrigens betrachtet auch der junge Euthydemos IV. 2, 1 die Schriften der Dichter als Bildungsmittel; er hat viele Schriften der berühmtesten Dichter und Sophisten (dies Wort im älteren Sinne, wie I. 1, 11) zusammengebracht; sein Irrtum besteht nur darin, dass er schon durch den blossen Besitz einen Vorsprung an Einsicht gewonnen zu haben glaubt. Die ausgehobenen Stellen aber scheinen sich, wie ebenfalls die angeführten Beispiele ihrer Verwendung durch Sokrates zeigen, durchaus nicht vorwiegend auf ethische Erkenntnis, sondern vorzugsweise auf die vorstehend charakterisierten, zur Kalokagathie und Herrschertüchtigkeit gehörenden Elemente der Einsicht und Lebensklugheit zu beziehen.

So schliesst sich also hier eine Gruppe von Bildungselementen, von Einsichten und Fertigkeiten, zusammen, von der ethischen Erkenntnis verschieden, verschieden andrerseits auch von den für die einzelnen, besonderen Herrscherfunktionen erforderlichen Qualitäten, also, wie die ethische Erkenntnis, für alle Arten von leitenden Stellungen übereinstimmend erforderlich.

14. Die Anforderungen zu den besonderen Ämtern und Verrichtungen.

In den ausführlichen Erörterungen, die Sokrates diesen besonderen, nicht für alle καλοὶ κἀγαθοί, sondern nur für einzelne Gruppen derselben erforderlichen Befähigungen widmet, kommt neben diesen Spezialanforderungen manches für Alle Gemeinsame vor, das wir deshalb auch schon vorstehend benutzt haben. Auch zwischen den einzelnen Sonderverrichtungen unter sich findet mannigfache Übereinstimmung der Erfordernisse statt. So wird III. 4 gezeigt, dass die wesentlichen Erfordernisse zu einem guten Hauswirt und Feldherrn die gleichen sind. Jedenfalls lässt sich Sokrates auch diese Spezialausbildung seiner Gefährten ernstlich angelegen sein. So schickt er III. 1 einen Jüngling, der gern Feldherr werden möchte, zu den strategischen Vorträgen des Dionysodor und ergänzt diese Belehrungen dann noch selbst. So handelt er III. 2 und 3 von den Anforderungen an den Feldherrn und an den Reiteranführer und giebt III. 5 dem jüngeren Perikles geradezu einen Operationsplan für eine bestimmte militärische Situation, so belehrt er III. 6 und 7 über die mannigfachen Anforderungen an einen Politiker und Staatsmann. In die Erfordernisse zur Leitung eines grossen Hauswesens eröffnen ausser III. 4 auch die Gespräche II. 7—10, in denen Ratschläge für besondere Situationen der ökonomischen Thätigkeit erteilt werden, einen Einblick.

Welches die Arten und Gruppen der besonderen Berufe und Dienste sind, für die der καλὸς κἀγαθός je nach beson-

derer Naturausstattung und Neigung sich tüchtig machen kann, dafür finden sich in einer Anzahl von Stellen wenigstens Andeutungen. Die Haupteinteilung ist jedenfalls die an zahlreichen Stellen hervortretende in die staatliche und ökonomische Thätigkeit. So wird IV. 2, 11 die βασιλικὴ ἀρετή und τέχνη eingeteilt in die politische und ökonomische und I. 2, 48 verstehen die echten Sokratiker mit dem Hauswesen (zu dem Angehörige und Sklaven gehören) und dem Staate (neben dem auch die Mitbürger genannt werden; die Freunde nehmen hier, entsprechend ihrer bald mehr ökonomischen, bald mehr politischen Bedeutung eine Art von Mittelstellung ein) richtig umzugehen. Andere hierher gehörige Stellen sind schon öfter vorgekommen.

Eine Art von Dreiteilung des politischen Berufsgebietes ferner findet sich II. 6, 38, wo davon die Rede ist, dass Sokrates den Kritobulos der Bürgerschaft nur dann als στρατηγικός oder δικαστικός oder πολιτικός (dies hier wohl im engeren Sinne in Bezug auf die Verwaltungsämter, den Verkehr mit der Volksversammlung, die Verhandlung mit auswärtigen Mächten u. dgl. gemeint) empfehlen könne, wenn er den betreffenden Leistungen auch wirklich gewachsen sei. Zu diesen berechtigten staatlichen Funktionen scheinen dagegen als unberechtigte I. 2, 48 die des δημηγορικός und δικανικός in Gegensatz zu treten. Wenigstens wird in Bezug auf diese beiden Thätigkeiten gesagt, dass nicht um ihretwillen die echten Sokratiker mit Sokrates verkehrten und sie werden zur Kalokagathie geradezu in Gegensatz gesetzt (οἳ ἐκείνῳ συνῆσαν, οὐχ ἵνα δημηγορικοὶ ἢ δικανικοὶ γένοιντο, ἀλλ' ἵνα καλοί τε κἀγαθοὶ γενόμενοι u. s. w.) Der δημηγορικός ist also hier wohl der nur niedrig selbstische Gelüste verfolgende Demagoge und Volksschmeichler, der δικανικός der aus ähnlichen Motiven Prozesssüchtige und in allerlei faulen Prozesskünsten Bewanderte, der Sykophant und Rabulist, wie er z. B. II. 9 und III. 5, 16 geschildert wird.

Ebenso gibt es aber auch für den Leiter eines grossen Hauswesens ausser den direkten und unmittelbaren Verrichtungen, wie sie z. B. III. 4 geschildert werden, noch manche Obliegenheiten, die gesonderte Fähigkeiten erfordern und daher auch in besondere Hände gelegt werden können. Nicht nur bedarf ein solcher zur Beaufsichtigung der eigentlich ökonomischen Verrichtungen kundiger und gewissenhafter Aufseher (II. 8 und 10; II. 6, 38); der grosse Hauswirt hat auch mit Streitigkeiten um Mein und Dein, mit zum Teil ungerechten und böswilligen Nachstellungen auf diesem Gebiete zu thun und II. 9 ist Kriton und seine gleichgestellten Freunde (§ 7 f.) sehr froh, einen auf diesem Gebiete völlig bewanderten Gehülfen gefunden zu haben. Er hat ferner z. B. mit Leiturgieen, Stellung von Chören u. dgl. (III. 4, 3 ff.) zu thun, eine Obliegenheit, die ebenfalls wegen der dazu erforderlichen besonderen Kenntnisse von den eigentlich ökonomischen Funktionen abgezweigt gedacht werden könnte.

Auch in Bezug auf diese Spezialdienste erhalten wir nun wenigstens teilweise Angaben über das dazu Erforderliche. Der Feldherr wäre nach III. 1, 2 im höchsten Grade straffällig, wenn er seine Sache nicht verstände; er muss sich (nach demselben Kapitel) nicht nur auf die Taktik verstehen, zu der wiederum die Gabe erforderlich ist, die besonderen Eigenschaften, Fähigkeiten und Neigungen der einzelnen Untergebenen zu beurteilen, er muss ausserdem die ganze lange Liste der § 6 aufgezählten Fähigkeiten besitzen. Kürzer werden die Hauptanforderungen an den Feldherrn III. 2 dahin zusammengefasst, dass er nicht nur selbst ein tüchtiger Streiter sein, sondern auch Kampfesmut in seinen Soldaten zu erwecken verstehen muss und dass er als Hirt und Lenker für die Sicherheit und Verpflegung der Soldaten und für den Sieg zu sorgen hat. Auch die Kapitel III. 3—5 bieten noch manches hierher Gehörige, das der Kürze halber übergangen werden kann.

Für den Staatsmann im engeren Sinne bieten die Kapitel III. 6 und 7 zahlreiche Einzelerfordernisse. Er muss sich auf die vorhandenen Finanzzustände verstehen und Einsichten besitzen, um die Einnahmen vermehren und die Ausgaben verringern zu können; er muss die Streitkräfte des eigenen Landes und der Nachbarländer kennen, muss im Stande sein, die militärische Sicherstellung des Landes gegen feindliche Einfälle und die ausreichende Verproviantierung der Bürgerschaft durch genügende Einfuhr von Lebensmitteln zu leiten; er muss nicht nur Kenntnisse und Urteil über alle diese Fragen des öffentlichen Lebens besitzen, sondern auch die Fähigkeit, seine staatsmännische Auffassung der in politischen Fragen völlig dilettantischen Bürgerschaft gegenüber rednerisch zur Geltung zu bringen u. dgl. Verwandt ist auch die Begriffsbestimmung des guten Bürgers IV. 6, 14. Derselbe muss in Bezug auf die Finanzen im Stande sein, die Einkünfte des Staates zu verbessern, im Kriege muss er Überlegenheit, in der Verhandlung mit fremden Mächten Bündnisse und in seinem Auftreten in der Volksversammlung Eintracht zu schaffen im Stande sein.

Unerörtert bleiben in unserer Schrift die zu den gerichtlichen Spezialfunktionen erforderlichen Fähigkeiten. In Bezug auf das ökonomische Gebiet bedarf es ausser dem Gesagten nicht eines nochmaligen Eingehens auf die Spezialitäten. Überhaupt kommt es für dieses ganze Gebiet nur darauf an, im Allgemeinen auf diese Kategorie der besonderen Funktionen und Dienste und der zu ihnen erforderlichen Kenntnisse und Fertigkeiten hinzuweisen. Zum Erweise aber, dass wir es hier mit einer besonderen Kategorie im sokratischen Gedankensystem zu thun haben, wird das Beigebrachte ausreichen.

15. Die Verwirklichung der Qualitäten der wahren Leiter. Übersicht.

Wir haben im Bisherigen die verschiedenen Arten von Eigenschaften kennen gelernt, die den wahren Leitern in Haus

und Staat zukommen müssen. Es ist das Ideal des καλὸς κἀγαθός, des wahren ἀρχικός im sokratischen Sinne entworfen worden. Jetzt entsteht nun die Frage: Wie kann dies Ideal unter den Bedingungen der Menschennatur, wie sie nun einmal ist, verwirklicht werden? Es handelt sich hierbei nicht bloss im ausschliesslich ethischen Sinne um das Zustandekommen der sittlichen Willensrichtung. Wie diese in dem Idealbilde selbst nur einen einzelnen, wenn auch sehr bedeutsamen Zug bildet, wie überhaupt die sokratische Ethik durchaus nicht als eine isolierte, für den Menschen in abstracto geltende Disziplin, ja überhaupt noch kaum als eine begrifflich gesonderte Disziplin heraustritt, so brauchen wir hier, wo es sich um die Verwirklichung handelt, keineswegs die ethischen Eigenschaften zu isolieren und nur für sie die Bedingungen ihrer Verwirklichung aufzusuchen. Diese Bedingungen sind im Sinne des Sokrates für alle die aufgeführten Eigenschaften der wahren Leiter die gleichen und können daher in einer einheitlichen Untersuchung zusammengefasst werden.

Bei der Kompliziertheit des Gebietes aber wird es erforderlich sein, der Erörterung des Einzelnen eine orientierende Übersicht vorangehen zu lassen.

Zunächst muss hier nochmals daran erinnert werden, dass Sokrates seine Lehre von der Verwirklichung des Idealen nicht auf den Menschen überhaupt bezieht, auf jeden beliebigen Menschen, sondern auf die bevorzugt Veranlagten, die von der Natur selbst zu den leitenden Stellungen und zur Ausfüllung derselben durch ein wahrhaft sozialeudämonistisches Wirken prädestiniert sind. Seine Lehre von der Verwirklichung dieser Tüchtigkeiten bezieht sich nicht auf die Vorbedingungen, die die Menschennatur überhaupt nach der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer naturgegebenen Formen und Gestaltungen dafür gewährt, sondern nur auf eine gewisse Gruppe bevorzugter Fälle, aus denen bei richtiger Erziehung die wahren

Leiter der Gesellschaft zu allgemeiner Eudämonie herangebildet werden können. Es ist also zunächst diese geforderte Veranlagung genauer festzustellen.

Als das Zweite wird dann die Notwendigkeit der Erziehung auf das Nachdrücklichste betont, die aber nicht nur ein passives Erzogenwerden durch Andere, speziell durch ihn, sondern auch die Erweckung der Tendenz zur aktiven Selbsterziehung und die dauernde Bethätigung dieser Tendenz während der ganzen Dauer des Lebens in sich schliesst. Der Ausdruck παιδεία kommt auch als ein nicht spezifisch sokratischer vor. So IV. 2, 1, wo der Wahn der schon vollendeten Erziehung beim jungen Euthydemos dadurch genährt worden ist, dass er sich viele Schriften der Dichter und Denker angeschafft hat. Im echt sokratischen Sinne aber wird als die generelle Bezeichnung für das, was zur Naturanlage noch hinzutreten muss, das παιδεύεσθαι mit grossem Nachdruck IV. 1, 2—4 hervorgehoben. Gerade die tüchtigsten Naturen bedürfen am meisten der παιδεία. In Bezug auf Sokrates' eigene dauernde Selbsterziehung zur Enthaltsamkeit findet sich I. 2, 1 die Bezeichnung πρὸς τὸ μετρίων δεῖσθαι πεπαιδευμένος und I. 3, 5 der Ausdruck παιδεύειν τήν τὶ ψυχὴν καί τὸ σῶμα, dem im Folgenden wiederholt (§ 5 und 14 f.) παρεσκευασμένον εἶναι entspricht. Ähnlich wird I. 5, 4 hinsichtlich der Enthaltsamkeit gefordert ταύτην πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάσασθαι. Xenophon selbst gebraucht I. 2, 39 den zusammenfassenden Ausdruck παίδευσις in Bezug auf das Verhältnis des Kritias und Alcibiades zu Sokrates (μηδεμίαν εἶναι παίδευσιν παρὰ τοῦ μὴ ἀρέσκοντος).

Die Erziehung besteht aber in beiden Beziehungen, sowohl als passives Erzogenwerden, wie als aktive Selbsterziehung, näher in zwei Stücken, in dem intellektualistischen, zur Weisheit in Beziehung stehenden Momente des Lernens und der Erkenntnisthätigkeit und dem der Begründung einer unmittelbaren Gewöhnung dienenden Momente der Übung, sowohl

des passiven Geübtwerdens als des aktiven Sichselbstübens. Als Zeugnis für die Bedeutung, die Sokrates nicht nur auf dem ethischen Gebiete, sondern auf dem der Tüchtigkeit im weitesten und universellsten Sinne diesen beiden Faktoren, dem Lernen und der Übung, beilegt, sei hier zunächst die Stelle II. 6, 39 angeführt, nach der der kürzeste und sicherste und trefflichste (καλλίστη) Weg zu dem, worin man tüchtig scheinen will, der ist, zu versuchen, darin wirklich tüchtig zu werden. Alles aber, was unter den Menschen Tüchtigkeit (ἀρετή) genannt wird, wächst durch Lernen und Übung (μαθήσει τε καὶ μελέτῃ). Ebenso erscheint auch III. 9, 3 ganz allgemein in Bezug auf jede Art von Tüchtigkeit Lernen und Üben (μανθάνειν καὶ μελετᾶν) als der einzige und sogar für die geringer Begabten (ἀμβλύτεροι) gangbare Weg zur Tüchtigkeit. I. 5, 5 erscheint als Objekt des Lernens und der Übung ganz unbestimmt irgend ein ἀγαθόν, III. 9, 14 das irgend einem verfolgten nützlichen Zwecke Gemässe (τὰ δέοντα in unbestimmterem Sinne).

Speziell auf dem sittlichen Gebiete ist das Lernen offenbar, entsprechend der zweifachen Natur der Weisheit, wieder ein zweifaches. Man muss zunächst wissen, was das wirklich Gute ist; dieser Punkt ist nun schon durch die Erörterung über die Weisheit im dialektischen Sinne und die daran sich anschliessenden Abschnitte über die einzelnen Tugenden endgültig erledigt und braucht nicht darauf zurückgekommen zu werden. Die andere Seite des Lernens aber bezieht sich auf die Weisheit als Erkenntnis der Coincidenz des Sozialeudämonistischen und Individualeudämonistischen, die Erkenntnis, dass das geforderte Verhalten ein Gebot des den Menschen ausschliesslich leitenden und beherrschenden individualeudämonistischen Interesses, ein Gebot der Selbsterhaltung und eigenen Glückseligkeit ist. Hier ist aus dem reichen Material, das Xenophon für die Bedeutung der Einsicht in die individuelle Nützlichkeit des Guten und speziell in die Harmonie der In-

teressen beibringt, die Wichtigkeit dieser Seite des ethischen Intellektualismus für die sokratische Lehre aufs Nachdrücklichste zu erweisen. Mit dieser Lehre hängt aber als ihre Vorbedingung die von der ausschliesslich individualeudämonistischen oder egoistischen Grundrichtung des menschlichen Begehrens und ferner als Voraussetzung der Lehre von der Coincidenz die von dem konkreten Inhalt der Eudämonie, wie sie als für die Herrschernaturen erstrebenswert hingestellt wird, zusammen. Diese beiden Lehrpunkte haben also an dieser Stelle ihren natürlichen Ort.

Ebenso wird dann endlich die Bedeutung, die Sokrates der mit dem Lernen parallel laufenden Übung auf dem sittlichen Gebiete beimisst, im Einzelnen nachzuweisen sein.

16. Die Naturanlage zur Herrschertüchtigkeit.

Nach IV. 1, 1 pflegte sich Sokrates scherzend als Erotiker im päderastischen Sinne auszugeben, wobei jedoch, wie Xenophon ausdrücklich versichert, sein Interesse nicht sowohl auf die körperliche Schönheit und Jugendblüte, als vielmehr auf die hervorstechende seelische Anlage zur Tugend gerichtet war (τῶν τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότας ἐφιέμενος). Ebenso bietet er sich II. 6, 28 in seiner Eigenschaft als Erotiker dem Kritobulos als Helfer bei der Jagd nach den καλοὶ κἀγαθοί an; denn von einem heftigen Verlangen nach Erweckung von Gegenliebe werde sein ganzes Wesen erfasst, wenn ihn die Zuneigung zu einem Menschen ergriffen habe. Die Naturanlage zur Tugend, von der die erste der beiden Stellen redet, bezieht sich offenbar auf die Tugend im weiteren Sinne, wie ja unzweifelhaft beide Stellen die bevorzugte Naturveranlagung zur Kalokagathie und zum Herrscheramt in ihrer ganzen Ausdehnung im Auge haben.

Nun scheinen allerdings die drei Merkmale der Naturveranlagung, die an der ersteren Stelle aufgezählt werden,

zunächst ausschliesslich der intellektuellen Seite anzugehören: leichtes Auffassen, sicheres Behalten, Begierde nach allen denjenigen Erkenntnissen, die erforderlich sind, um Haus und Staat gut zu verwalten und überhaupt die Menschen und die menschlichen Angelegenheiten richtig zu behandeln (εὖ χρῆσθαι). Aber wenigstens das dritte Merkmal weist doch auf einen natürlichen Trieb zur Herrscherthätigkeit im Sinne der Gerechtigkeit, Gemeinnützigkeit und allgemeiner Glückseligkeit hin, zu deren Förderung nach dem folgenden Satze Sokrates die so Veranlagten für tauglich hielt. Das Begehren der von Sokrates seiner Unterweisung für würdig Erachteten ist nicht nur auf Wissen überhaupt, sondern auf das genannte, zur Kalokagathie erforderliche Wissen gerichtet. Wer aber das zu einem Zwecke erforderliche Wissen begehrt, begehrt auch den Zweck selbst. Somit ist in diesem dritten Merkmal das natürliche Verlangen nach der Kalokagathie selbst und nach der ethischen Tugend als deren Bestandteil einbegriffen. Die nach dem Wissen der wahrhaft Leitenden von Natur Verlangenden verlangen eben nach der wahrhaft leitenden Thätigkeit selbst. Sokrates statuiert also ein durch Naturanlage gegebenes Bedürfnis nach leitenden Thätigkeiten im Sinne der Gemeinnützigkeit.

Dass Sokrates übrigens nicht nur die schon von Natur zu diesem Wissen Geneigten als hervorragend Veranlagte in den Bereich seiner Wirksamkeit zog, beweisen die folgenden Paragraphen (3 u. 4). Hier wird gezeigt, wie er die wegen vermeintlicher natürlicher Tüchtigkeit das Lernen Verachtenden empfänglich machte. Er vergleicht die von Natur Tüchtigen mit Rassepferden, die feurig und ungestüm sind, und mit Rassehunden, die unermüdlich und jagdlustig sind. Bei beiden Arten von Tieren wird das Prädikat εὐφυέστατος angewandt. Ebenso sind die εὐφυέστατοι ἀνθρώπων von höchster seelischer Energie und im höchsten Masse thatkräftig und leistungsfähig in ihren Unternehmungen. Auch hier ist eine

exceptionelle Naturveranlagung vorausgesetzt, aber freilich von ganz anderer Art, als vorher. Es wird schwer sein, hier zu einem ganz klaren und sicheren Resultate zu kommen. Jedenfalls berücksichtigt er nur höher Geartete, wie er denn auch nach § 40 diejenigen, die in Folge seiner einleitenden Prozedur zur Überführung von der vorhandenen Unwissenheit sich unwillig abwandten, für weichlich und des Ernstes entbehrend (βλακοτέρους) und darum seiner Erziehung für unwürdig erachtete. Die Euphyie wird auch I. 6, 13 als Merkmal solcher Jünglinge erwähnt, die der wahre Lehrer in Erfüllung seiner Bürgerpflicht erzieht und zu tüchtigen Freunden heranbildet. Dass dabei auch die körperliche Rüstigkeit ins Gewicht fällt, ergiebt sich indirekt aus III. 12, 5 f. Hier wird nämlich zunächst nur im Interesse eifriger Körperpflege und Gymnastik darauf hingewiesen, dass bei jedem Wettbewerb und jeder Verrichtung die körperliche Tüchtigkeit von Bedeutung ist, sogar da wo man es am wenigsten vermuten möchte, bei der Denkthätigkeit, wo die mangelhafte Körperbeschaffenheit vielfach den Misserfolg verschuldet und Vergesslichkeit sowie seelische Verstimmung bis zum Wahnsinn vielfach die Erkenntnisthätigkeit beeinträchtigt. Was aber von dem mangelhaften Zustande in Folge von Vernachlässigung gilt, das muss auch von dem von Natur siechen und gebrechlichen Körperzustande gelten.

Die lehrreichste Stelle in Bezug auf die Naturanlage zu den sittlichen Tugenden ist III. 9, 1—3. Hier gibt Sokrates zunächst eine seelische Naturanlage zur Tapferkeit zu. Wie ein Körper von Natur kräftiger zur Ertragung von Anstrengungen ist, als ein anderer, so gibt es auch in der Seelenstärke gegenüber der Gefahr natürliche Unterschiede. Diese natürliche Veranlagung ist die Unerschrockenheit (τόλμη). Die unter denselben Bedingungen der Gewöhnung und Entwickelung Aufwachsenden zeigen in dieser Beziehung die grössten Unterschiede. Was aber von der Tapferkeit gilt, das gilt

auch von allen anderen seelischen Vorzügen; auch bei ihnen sind bedeutende natürliche Unterschiede vorhanden. Dass der unbestimmte Ausdruck καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων sich auf die seelischen Tüchtigkeiten, also auf die Tugenden im weiteren Sinne, bezieht, zeigt schon die Bezeichnung der natürlichen Grundlage der Tapferkeit als Seelenstärke in Bezug auf Gefahren (ψυχὴ ψυχῆς ἐρρωμενεστέρα πρὸς τὰ δεινὰ φύσει). Daher Sokrates § 3 nicht nur den εὐφυέστεροι, sondern auch den ἀμβλύτεροι den Weg zur Tüchtigkeit durch Lernen und Üben eröffnet, so ist dennoch klar, dass die bevorzugte Naturanlage hier seiner Ansicht nach doch einen Vorsprung ermöglicht.

Jedenfalls ist die bevorzugte Naturausstattung ihm die erste Vorbedingung zur Erlangung der Vorzüge, deren die zur wahren Herrschaft Befähigten bedürfen und sie bildet daher auch die einzige Richtschnur bei der Auswahl seiner Zöglinge. Reichtum und soziale Stellung sind dabei für ihn in keiner Weise ausschlaggebend (IV. 1, 5). Die erste Grundlage der wahren Aristokratie ist ihm der Beruf von Gottes Gnaden, der durch Nichts zu ersetzende Naturberuf. In der Hintansetzung aller auf der blossen gesellschaftlichen Position beruhenden Ansprüche liegt ein echt demokratisches Prinzip, freilich nicht im Sinne einer öden Gleichmacherei, die auch den unvertilgbaren Naturstempel der Ungleichheit verwischen und vernichten möchte. Wie für die generelle Befähigung zum Herrschen, so gibt es ferner auch für die verschiedenen Spezialfunktionen nach IV. 2, 24 ff. eine besondere Veranlagung. Es gibt ein für den Einzelnen Passendes (τὰ ἐπιτήδεια), etwas das er gerade kann oder nicht kann. Unternimmt er Ersteres, so gelingt das Streben, macht er sich an Letzteres, so macht er Fehlgriffe und erntet Misslingen (§ 26).

17. Die ausschliesslich individualeudämonistische Grundrichtung des menschlichen Begehrens.

Ehe vom Lernen als der Erkenntnis des individualeudämonistischen Wertes der Herrschertüchtigkeit die Rede sein

kann, muss klar gestellt werden, warum diese Erkenntnis ein wesentlicher Faktor zum Zustandekommen des Guten ist. Die erste Grundvoraussetzung für die Bedeutung dieser Erkenntnis ist aber die Annahme der ausschliesslichen Herrschaft des egoistischen Grundwillens in der menschlichen Natur. Ohne diese Voraussetzung müsste für die Verwirklichung der Tüchtigkeit auf altruistische Triebfedern zurückgegangen werden.

Nun finden sich ja freilich einige schwache Hindeutungen auf das doch in gewissem Masse altruistische Mitleid als menschliche Triebfeder. Bei der Aufzählung der in der menschlichen Natur wirksamen Faktoren zur Freundschaft (der φύσει φιλικά) II. 6, 21 wird neben einer Anzahl verschiedener individualeudämonistischer, egoistischer Impulse auch das Mitleid aufgezählt und III. 9, 8 wird es als dem natürlichen Habitus des Menschen entsprechend bezeichnet, den im Unglück befindlichen Befreundeten zu bemitleiden (κακῶς πράττοντας μὴ δύνασθαι περιορᾶν), dem in glücklicher Lage Befindlichen gegenüber dagegen, auch wenn er befreundet ist, nicht Mitfreude, sondern Neid zu empfinden. Wenn Sokrates diese letztere Verhaltungsweise für thöricht und einem verständigen Manne nicht gemäss erklärt, so fordert er damit nicht etwa die pathologische Mitfreude, sondern er hält nur den Neid, wie schon die Ausdrücke φρόνιμος und ἠλίθιος zeigen, für unklug, dem wahren Streben nach dem eigenen Besten nicht gemäss. Hier kommt es jedoch auf diesen Punkt nicht an, sondern nur auf sein Urteil über die natürliche menschliche Weise des Fühlens und Strebens.

Diesem Mitgefühl nun misst er jedoch jedenfalls keine erhebliche Bedeutung für das menschliche Handeln bei. Die gewichtige Hauptstelle für seine Ansicht über den natürlichen Motivationsprozess ist der bekannte Satz III. 9, 4: Alle entscheiden sich unter den möglichen Handlungsweisen für diejenige, die sie für die ihnen selbst zuträglichste halten (πάντας οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων, ἃ οἴονται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι ταῦτα πράττειν.

Entsprechend dieser prinzipiellen Auffassung wird denn auch an zahlreichen Stellen, wo er ein wirksames Motiv für das von ihm empfohlene Handeln an die Hand geben will, auf den individuellen Vorteil als letzten ausschlaggebenden Empfehlungsgrund hingewiesen. Nach IV. 1, 2 dient das Verhalten des zur wahrhaften Herrschertüchtigkeit Erzogenen dazu, seine eigene Glückseligkeit zu realisieren. Nach II. 6, 25 wird als das selbstverständliche Motiv des in edlem Sinne nach Herrschaft Strebenden vorausgesetzt, dass er dann selbst nicht Unbill zu leiden brauche und im Stande sei, den Freunden, soweit mit der Gerechtigkeit im Einklange, Vorteile zuzuwenden. Nach IV. 2, 11 besteht der Wert der politischen und ökonomischen Tüchtigkeit darin, dass die politisch Tüchtigen durch ihr Wirken den Anderen und sich selbst nützen können. III. 3, 15 wird die Ermahnung an den Reiteranführer zur Verwirklichung des Erforderlichen durch den Hinweis auf den eigenen Vorteil und III. 5, 28 die an den jüngeren Perikles zur Ausführung der empfohlenen strategischen Massregeln dadurch begründet, dass dabei nicht nur der Staat, sondern auch er selbst Gewinn haben wird, und III. 7, 9 sucht er den Charmides dadurch zu bestimmen, seine Kräfte dem Gemeinwohl zu widmen, dass durch Förderung desselben nicht nur die anderen Bürger, sondern auch seine Freunde und er selbst den grössten Vorteil haben. In Bezug auf die Miterwähnung der Freunde in einem Teile dieser Stellen muss an die durchaus individualeudämonistische Auffassung der Freundschaft bei Sokrates erinnert werden; auch der Hinweis auf das Wohl der Bürger oder des Staates bedeutet sachlich keine Coordination, sondern eine Subordination unter das eigene Wohl. Ebenso ist es zu nehmen, wenn I. 5, 4 gezeigt wird, dass der Unenthaltsame nicht nur Anderen, sondern auch sich selbst schadet. Rein individualeudämonistisch wird die Mahnung zur Verehrung der Götter I. 4, 18 u. IV. 3, 17 begründet und nach II. 6, 38 wurde, wenn Jemand einem

Untüchtigen zu Liebe das Volk überredete, sich dessen Leitung anzuvertrauen, nicht nur der Staat, sondern auch der Untüchtige selbst davon den Schaden haben.

Von der Art, wie Sokrates auch im Einzelnen überall das Motiv des individuellen Nutzens verwendet, geben auch die Argumente, die I. 7 gegen die ἀλαζόνεια, die Anmassung nicht vorhandener Vorzüge, angewandt werden, ein anschauliches Bild. Der scheinbare Flötenspieler hat viele Unkosten und Mühe vergeblich, denn er fällt der Verachtung anheim, wird lächerlich und hat keinen Vorteil von seinem Gebahren (ἀλυσιτελῶς). Ebenso steht es mit dem vorgeblichen Feldherrn und Steuermann, dem vorgeblichen Reichtum, der vorgeblichen Tapferkeit und Stärke. Auch hier kommt der Ausdruck ἀλυσιτελές vor. Umgekehrt wird II. 3—5 das Band der brüderlichen Gemeinschaft und der Freundschaft durchaus nach dem daraus entspringenden individuellen Nutzen geschätzt.

Anscheinend in vollem Widerspruche mit diesen Stellen und insbesondere mit der Grundstelle III. 9, 4 stehen die drei Erörterungen über Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit IV. 6. In allen dreien kommt ein Satz vor, der die selbsverständliche Geneigtheit des Menschen zur Verwirklichung des von ihm als geziemend, also als sittliche Vorschrift Erkannten ausspricht (οὐκ ἄλλως δέ τις θεοὺς τιμᾷ ἢ ὡς οἴεται δεῖν § 3; οἶσθα δέ τινας ἄλλα ποιοῦντας ἢ ἃ οἴονται δεῖν; § 6; Ἆρ' οὖν ἕκαστοι χρῶνται ὡς οἴονται δεῖν; § 11). Hätte es mit diesen Sätzen ohne Einschränkung seine Richtigkeit, so wäre damit ein rein sittlicher, der ethischen Vorschrift konformer Grundwille als Lehre des Sokrates konstatiert und ein vollständiger Widerspruch mit der ebenfalls ihm zugeschriebenen Lehre vom rein egoistischen, individualeudämonistischen Grundwillen läge vor. Es sind jedoch, wie ich im Archiv f. Gesch. der Ph. V 3 S. 190 ff. gezeigt habe, diese Argumentationen von Xenophon unrichtig verstanden und unvollständig wiedergegeben worden. Sie betreffen gar nicht die Motivation, son-

dern setzen dieselbe voraus. Sie zielen ihrem eigentlichen Sinn und Tenor nach nur darauf ab, bei vorhandener, gleichviel wie begründeter Willigkeit zur Erfüllung der sittlichen Vorschrift die Unerlässlichkeit der Erkenntnis ihres Inhalts nachzuweisen und können daher hier nicht als Gegeninstanz geltend gemacht werden.

Es muss also als erwiesen gelten, dass Sokrates für alles menschliche Handeln rein individualistische Voraussetzungen, die Loslösung des Individuums vom Untergrunde der Gesellschaft, das Aufsichselbstgestelltsein des Einzelnen im letzten Grunde seiner Interessen und seines Handelns voraussetzt und dass das zur sittlichen Willensrichtung und zur gewollten Tüchtigkeit überhaupt führende Erkennen und Lernen nur auf den individualeudämonistischen Wert des Erstrebten, die Übereinstimmung mit dem erleuchteten Egoismus, gerichtet sein kann. Ehe nun aber die Stellen betrachtet werden können, die diese Seite des Erkennens und Lernens, der Weisheit, behandeln, muss gezeigt werden, welche Auffassung der Eudämonie für die Herrschernaturen diesem ganzen Gedankengange zu Grunde liegt.

18. Die Glückseligkeit der Herrschenden.

Von den Anforderungen, die Sokrates für die grosse Masse der Geleiteten an die Glückseligkeit stellt und die sich mehr auf dem populären Niveau halten, war schon in Abschnitt 4 dieses Hauptteils die Rede. In Bezug auf die Glückseligkeit der zu den leitenden Thätigkeiten Berufenen nun treten neue Bestimmungen hinzu. Freilich finden sich in unserer Schrift nur vereinzelte Andeutungen einer in diesem Sinne vertieften Glückseligkeitslehre und wir müssen den zu Grunde liegenden Zusammenhang selbständig herzustellen versuchen.

Dass Sokrates sich im Grunde von der vulgären Vorstellungsweise losgemacht hat, die ganz äusserlich und unver-

mittelt in gewissen äusseren Gütern das Begehrenswerte findet, darauf ist schon wiederholt hingewiesen worden. Nach I. 3, 2 betete er einfach um das Gute. Wer um Gold, Silber, Tyrannenherrschaft oder des etwas bete, handle nicht anders, wie Einer, der um einen Wurf mit den Würfeln oder um eine Schlacht oder sonst um etwas dem Erfolge nach offenkundig Unsicheres bete. Nach der allerdings etwas eristisch angehauchten Stelle IV. 2, 3 können die für gewöhnlich als Güter gepriesenen Dinge nicht als solche gelten, da sie bald Nutzen, bald Schaden bringen, also mit nicht mehr Recht für Güter, wie für Übel gehalten werden können. Dies wird am Beispiel der Gesundheit und des Wissens oder der Kunstfertigkeit (σοφία im populären Sinne) nachgewiesen. Die Glückseligkeit ist zwar ein unbestreitbares Gut, aber sie darf dann nicht wieder in solche Güter von zweideutiger und zweischneidiger Beschaffenheit (ἀμφίλογα ἀγαθά) gesetzt werden. Als Güter dieser Art werden weiterhin Schönheit, Stärke, Reichtum, Ruhm und politisches Ansehen nachgewiesen. Hierher gehören auch die beiden Hauptstellen über die Relativität der Güter und Übel III. 8, 1—7 und IV. 6, 8. Doch bleibt Sokrates bei dieser axiologischen Skepsis nicht stehen, sondern beurteilt praktisch die Güter und Übel nach dem Gefühlsertrage. Dies ist genau der Punkt, von dem auch die Güterlehre Demokrits ihren Ausgangspunkt nimmt, nach dem die Eudaimonie nicht in Herden oder im Golde wohnt, sondern die Seele der Wohnsitz des „Daimon“ ist. Es liegt hierin die für jede philosophische Güterlehre grundlegende Einsicht, dass die Eigenschaft, ein Gut zu sein, lediglich an der von dem Objekt ausgehenden Gefühlswirkung haftet. Überall kann auch für Sokrates etwas nur in soweit für die Eudaimonie in Betracht kommen, als von ihm eine Lustwirkung in dem schon bei der Enthaltsamkeit erörterten weiteren Sinne des ἡδύ ausgeht, nach dem dieser Ausdruck nicht nur die Sinnenlust, sondern die Gesamtheit aller Lust-

wirkungen umfasst. Dass hierbei auch die sinnlichen Genüsse nicht ausgeschlossen sind, dass sie aber wegen ihrer Flüchtigkeit und der leicht eintretenden Abstumpfung des Genussvermögens nur einen sehr niederen Rang einnehmen und wegen der für ihre Beschaffung zu bringenden Opfer und der in ihrem Gefolge eintretenden schweren Nachteile aufs strengste beherrscht werden müssen, sowie dass Sokrates der auf das engste Naturbedürfnis sich einschränkenden Enthaltsamkeit die grösste Genusswirkung zuteilt, ist ebenfalls schon bei der Enthaltsamkeit nachgewiesen worden.

Gegenüber dieser Geringwertigkeit der Sinnengenüsse giebt es Lustgefühle, die vornehmlich wegen ihrer längeren Dauer von höherem Lustwerte sind. Dies sind die ἡδίω, ἃ οὐ μόνον ἐν χρείᾳ ὄντα εὐφραίνει, ἀλλὰ καὶ ἐλπίδας παρέχοντα ὠφελήσειν ἀεί (I. 6, 8). Diese verdienen deshalb auch, dass man ihretwegen erhebliche Beschwerden freiwillig auf sich nimmt. Auch sind sie ja schon wegen der mit ihnen verbundenen Hoffnung unmittelbar mit Lustgefühlen verknüpft (ὁ . . . ἐπ' ἀγαθῇ ἐλπίδι πονῶν εὐφραίνεται II. 1, 18). In demselben Sinne wird II. 1, 34 nach Wiedergabe der Rede des Prodikos Aristipp ermahnt, auf das für die künftige Lebenszeit Wichtige zu denken.

Auf dieser längeren Dauer der Lustwirkung beruht wohl, wie schon in der eben angeführten Stelle I. 6, 8 deutlich hervortritt, die Aussonderung des Nützlichen als einer besonderen Art des ἡδύ im weiteren Sinne, das also eben schon durch das Merkmal der Dauer vom ἡδύ im engeren Sinne, dem sinnlich Angenehmen, geschieden ist. In diesem Sinne ist IV. 5, 10 von Gütern die Rede, ἀφ' ὧν οὐ μόνον ὠφέλειαι, ἀλλὰ καὶ ἡδοναὶ μέγισται γίγνονται. Hier scheint die Entgegensetzung der ὠφέλειαι gegen die ἡδοναί noch bestimmter, als in der vorerwähnten Stelle die Einschränkung des Nützlichen auf den erst in der Zukunft hervortretenden Lustwert anzudeuten. Es ist aber dadurch nicht ausgeschlossen, dass über

das Nützliche auch schon in der Gegenwart Freude empfunden wird, wie Sokrates I. 6, 14 sagt: ἥδομαι φίλοις ἀγαθοῖς, während doch nach II. 4, 7 der Freund zugleich das ertragreichste, also nützlichste Besitztum ist. Ebenso ist in der angeführten Stelle I. 6, 8 dasjenige, das die Hoffnung dauernden Nutzens gewährt, eben deshalb das Lustvollere.

Wenn wir uns nun anschicken, dieses Nützliche, das also den wichtigsten und bedeutendsten Bestandteil der wahren Eudämonie bildet, inhaltlich zu bestimmen, so tritt uns da zunächst ein Hindernis entgegen an den beiden Stellen (III. 8, 2 ff. und IV. 6, 8), wo das Gute mit dem Nützlichen identifiziert und auf Grund dessen als ein völlig relatives nachgewiesen wird. Es giebt nichts an sich Nützliches, sondern alles ist nur zu etwas nützlich. Hiernach würden wir von jedem Nützlichen auf ein weiter zurückliegendes verwiesen und in einen endlosen Prozess verstrickt werden.

Der feste Punkt, vermöge dessen wir diesem entgehen, liegt nun nicht, wie man zunächst meinen könnte, im Begriff der Eudaimonie an sich oder der mit ihr verbundenen Lustgefühle. Diese Lustgefühle würden ja, als aus der Vorstellung des Nützlichen resultierend, beim Ernstmachen mit der Relativität des Nützlichen, für ihr berechtigtes Zustandekommen von Punkt zu Punkt immer weiter rückwärts verwiesen werden und so überhaupt gar keinen Grund der Entstehung finden können. Auch die Annahme, dass bei der Glückseligkeitsfrage von dieser Relativitätslehre abgesehen und ganz im Sinne einer mehr populären Güterschätzung bei einer Koordination der einzelnen aufgezählten Güter stehen geblieben würde, gewährt hier, wo die Glückseligkeitsfrage in einem tieferen Sinne ins Auge gefasst wird, nur eine dürftige und unbefriedigende Auskunft, die auch abgesehen von der teilweise seltsamen und unbegreiflichen Auswahl der aufgezählten Güter den xenophontischen Sokrates mit dem Vorwurf einer sehr geringen Schärfe und Konsequenz des Denkens behaften würde. Dass

dieser Vorwurf den Darsteller trifft, ist nicht zu leugnen. Es ist nur die Frage, ob nicht in den von ihm gebotenen Reminiscenzen aus den Tagen seiner Schülerschaft, in denen wir doch schon so manche ihm selbst nicht bewusste tiefere Gedankenzusammenhänge entdeckt haben, eine bessere Lösung der Schwierigkeit aufgefunden werden kann.

Diese bessere Lösung ist in der That vorhanden; sie liegt in der nicht abstrakt menschlichen, sondern konkret auf den Zustand der Leiter im idealen Sinne bezüglichen Glückseligkeit. Wie schon Eingangs bemerkt, dreht sich die Frage nicht um die Glückseligkeit an sich, sondern um die Glückseligkeit, wie sie von den wahren Herrschernaturen im sokratischen Sinne der Natur der Sache nach gewünscht und erstrebt werden muss. Auch hier bewährt sich wieder die konkret-historische Fassung der sokratischen Gedankenwelt als Hülfsmittel zur Herstellung eines tieferen und würdigeren Gedankenzusammenhangs, als auf der Oberfläche der xenophontischen Darstellung erkennbar ist; das soziale Prinzip verbindet die anscheinenden Gemeinplätze zur systematischen Einheit. Wie an der früheren Stelle den Einheitspunkt und die Umfangsbestimmung der Tugenden, so liefert es hier den Einheitspunkt für die höheren Elemente der Eudaimonie.

Der Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung kann nur dadurch geführt werden, dass die an den massgebenden Stellen aufgeführten Elemente der Glückseligkeit auf diesen Mittelpunkt bezogen werden und dass so gezeigt wird, dass sie alle wie Radien in der Glückseligkeit des Leitenden, des καλὸς κἀγαθός, ihren Vereinigungspunkt finden. Dieser strebt gemäss der allgemeinen Beschaffenheit der Menschennatur nach seiner eigenen Glückseligkeit; es muss ihm also ein Glückseligkeitsideal geboten werden, das seinem Wesen und seinen Zwecken gemäss ist.

Welches ist nun dies Glückseligkeitsideal des Herrschenden?

Zunächst findet sich ein direktes Zeugnis dafür im Gespräch mit Aristipp II. 1. Nachdem Sokrates hier den Beweis geführt hat, dass der künftige Herrscher zur Enthaltsamkeit erzogen werden müsse, erklärt Aristipp, dass er gar nicht auf eine Herrscherstellung reflektiere. Sokrates führt hierauf den Beweis, dass die Stellung sowohl des Beherrschten, wie des ausserhalb jeder staatlichen Gemeinschaft Stehenden eine unglückliche ist. Es wird hierbei die Voraussetzung gemacht, dass die in jedem von beiden Fällen vorhandene Übermacht Anderer in ungerechter und gewaltthätiger Weise ausgenutzt wird. Sowohl innerhalb der Staatsgemeinschaft als ausserhalb derselben droht dem Machtlosen Ausbeutung und Vergewaltigung. Das hier (§ 14 f.) immer wiederkehrende Stichwort ist ἀδικεῖσθαι. Aristipp hat also den Gedanken des Sokrates ganz richtig erfasst, wenn er § 17 bemerkt, dieser scheine geradezu die Eudaimonie in die Ausübung der Herrscherkunst zu setzen (βασιλικὴν τέχνην, ἣν δοκεῖς μοι σὺ νομίζειν εὐδαιμονίαν εἶναι). Diese Stelle ist von Heinze (Eudämonism. in der griech. Philos. S. 741) eigentümlich missverstanden worden. Derselbe macht die Eudaimonie zum Subjekt und die Herrscherkunst zum Prädikat und interpretiert, Sokrates mache die Eudaimonie zur Herrscherkunst, so dass Alles seinem Werte nach an ihr gemessen werden müsse. Dies widerspricht aber ebenso sehr dem eben dargelegten Zusammenhange, wie der Bedeutung von τέχνη. Der Sinn ist vielmehr, Sokrates leite die Eudaimonie aus der Herrscherkunst, nämlich aus der Ausübung derselben im thatsächlichen Herrschen ab. Der Gesamtsinn dieser Ausführungen ist: Wenn Menschen, wie sie durchschnittlich sind, herrschen, so hat der Beherrschte Unterdrückung, Gewaltthat, Unrecht zu leiden. Also liegt es im höchsten Interesse der Edelgearteten, selbst die Herrschaft in die Hand zu nehmen. Aristipp spricht den letzten Hintergedanken des Sokrates aus: Das letzte Interesse, die Eudai-

monie der Edelgearteten ist zu herrschen, da sie als Beherrschte gegenüber den roh und niedrig gesinnten Herrschenden in eine sehr benachteiligte Stellung geraten. Dies wird auch II. 6, 25 angedeutet, wenn unter den Motiven des Strebens des Edelgesinnten nach einer angesehenen Stellung vorab aufgeführt wird ὅπως αὐτὸς μὴ ἀδικῆται. Die sokratische Glückseligkeit der wahrhaft Tüchtigen besteht in der Sicherung vor Gewaltthat und Unbill, dadurch, dass sie selbst die Macht in Händen haben. So erklärt sich auch vollständig befriedigend die sonst befremdliche Aufführung der Überlegenheit über die Feinde unter den begehrenswerten Gütern an zwei Stellen (II. 1, 19 und IV. 5, 10). Es handelt sich nicht um ein Geltendmachen dieser Überlegenheit im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf Recht und Gerechtigkeit, sondern mit Beziehung auf die von dem Edelgesinnten in seinem eigenen Glückseligkeitsinteresse geltend gemachten Ansprüche auf die Herrscherstellung. Ergänzend tritt hier ferner die Stelle IV. 1, 2 ein, nach der die von Natur Tüchtigen und richtig Ausgebildeten selbst glückselig werden und zugleich andere Menschen und Staaten glückselig zu machen im Stande sind. Bei der Herrschaft der Edelgesinnten fällt die Vergewaltigung und das Unrechtthun weg; indem sie für sich den gesicherten Rechtszustand anstreben, sichern sie zugleich vermöge ihrer universellen, auch ethischen Befähigung zur gedeihlichen Führung der Herrschaft den Anderen und der Gesamtheit die Glückseligkeit und dann wiederum durch die allgemeine Zufriedenheit mit ihrem Walten und das ihnen entgegengebrachte Vertrauen sich selbst die Herrscherstellung und Glückseligkeit. An die Stelle eines schwankenden, rechtlich unbefestigten Zustandes tritt ein durch die wahre Herrscherbefähigung der Leitenden gewährleisteter allgemeiner Gleichgewichts- und Glückseligkeitszustand. Ganz in diesem Sinne wird IV. 2, 11 die Herrschertüchtigkeit die καλλίστη ἀρετὴ καὶ μεγίστη τέχνη genannt, durch die der Herrschende sich selbst und den

Anderen nützt. Es ist auch nicht zu zweifeln, dass auf derartige Gedankengänge hingedeutet wird, wenn I. 1, 16 unter den ständigen Gegenständen der sokratischen Unterredungen aufgeführt wird τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων.

Es muss nun untersucht werden, inwieweit sich die sonstigen, als Bestandteile der höheren Eudaimonie aufgeführten Güter diesem leitenden Prinzip unterordnen. Und da ergiebt sich dann, dass die in diesem Sinne aufgeführten, in höherem Sinne begehrenswerten Dinge fast ausnahmslos in folgende beide Kategorien fallen: einesteils die erfolgreiche Ausübung der Herrscherthätigkeit selbst, anderntheils die zu solcher erfolgreichen Ausübung erforderlichen Eigenschaften und Hülfsmittel, sowie überhaupt Alles, was ihr Vorschub leistet, so dass also alle diese Dinge zur rechten Ausübung des Herrscheramtes und zur erfolgreichen Behauptung in demselben in Beziehung stehen.

Erfolgreiche Herrscherthätigkeit wird IV. 5, 10 ausdrücklich unter den von dauernder Lustwirkung begleiteten Gütern, den ὠφέλειαι, aufgezählt. Es sind zwei Gebiete des Herrschens, das Haus und der Staat; so entspringen nach dieser Stelle die grössten ὠφέλειαι aus der tüchtigen Verwaltung des Hauses und einer heilsamen Thätigkeit für den Staat. An der anderen Stelle, wo von den lustvolleren Gütern die Rede ist, die dauernd erfreuen (I. 6, 8 f.), werden wenigstens die dem Staate geleisteten Dienste mit aufgezählt. Ebenso werden II. 1, 17 ff. unter denjenigen Gütern, deren Besitz man auch mit aufgewandten schweren Mühen gern erkauft, die treffliche Verwaltung des Hauses und die dem Vaterlande erwiesenen Dienste genannt.

Ist nun der Erfolg in der Herrscherthätigkeit die wesentliche Bedingung der höheren Glückseligkeit, so werden auch ferner alle diejenigen Eigenschaften, die dazu erforderlich sind, als bevorzugte Güter gelten. In diesem Sinne erscheint zunächst III. 8, 5 die Tugend als ein Gut, insofern von ihr

das ἀγαθόν und das καλόν im gleichen Sinne ausgesagt wird (οὐ πρὸς ἄλλα μὲν ἀγαθόν, πρὸς ἄλλα δὲ καλόν). Ebenso I. 5, 4, insofern die Enthaltsamkeit als Mittel zu ihrem Erwerb angepriesen wird. Die Enthaltsamkeit ist der Grundstein der Tugend. Ebenso wird IV. 5, 7 die Enthaltsamkeit wegen ihrer Bedeutung für die Sophrosyne, die ja der Inbegriff der tugendhaften Willensrichtungen ist, empfohlen. Also ist auch die Sophrosyne ein solches bevorzugtes Gut. Selbstverständlich gilt dasselbe dann auch von den Einzeltugenden in ihrer wahren Gestalt, nach der sie dem echten Herrscher unentbehrlich sind, der wahren Frömmigkeit, die die Gnade der Götter erwirbt, der wahren Gerechtigkeit, die Anhänglichkeit und Vertrauen sichert, und IV. 2, 11 ausdrücklich als Erfordernis der Herrscherkunst bezeichnet wird, der wahren Tapferkeit und auch der Enthaltsamkeit, sofern sie in der mannigfachsten Weise zur Ausübung des Herrscherberufes tüchtig macht.

In demselben Sinne erscheint IV. 5, 10 auch die körperliche Tüchtigkeit unter den Gütern von dauerndem Werte und II. 1, 19 f. die leibliche und seelische Tüchtigkeit unter den mit Opfern zu erstrebenden Gütern. Wenn bei einem höheren Wirken das Alter durch leibliche und seelische Störungen seinen Tribut fordert, hört das Leben auch dann auf, lebenswert zu sein, wenn man die Abnahme selbst nicht merkt, vollends aber, wenn das volle Bewusstsein derselben vorhanden ist (IV. 8, 8).

Ein anderes Gut, das geeignet ist, eine leitende Stellung zu sichern, ist die Ehre. Demgemäss tritt II. 1, 19 die von Anderen gezollte Bewunderung und Nacheiferung unter den mit Mühe und Arbeit zu erringenden Gütern auf und auch II. 7, 2 und 17 wird Ehre und Ansehen als Gut gepriesen.

Zum tugendhaften Handeln ist aber ferner die richtige Unterscheidungsfähigkeit des Guten und Bösen, die Weisheit im Sinne der wahren Dialektik, erforderlich. Demgemäss wird

IV. 5, 11 auch der Dialektik die Fähigkeit glückseliger zu machen, indem sie zur Besserung beiträgt, beigelegt. Ebenso erscheint IV. 1, 5 zur Glückseligkeit (zum εὖ πράττειν) die Fähigkeit zum διαγιγνώσκειν τά τε ὠφέλιαμα καὶ βλαβερὰ τῶν πραγμάτων erforderlich, und zwar deshalb, weil es nur auf Grund dieser Unterscheidungsfähigkeit möglich ist, das heilsame (τὰ συμφρ έοντα), das hier, wie schon früher bemerkt, ebenso wie τὰ ὠφέλιμα auf das Gemeinwohl geht) handelnd zu verwirklichen. Aber auch diejenige Weisheit, die den eigenen wahren Vorteil erkennt und so zur Tugend führt, muss in diesem Zusammenhange als ein wichtiges Gut gelten. So wird denn auch in der That IV. 5, 6 die Weisheit, die zum Streben nach dem eigenen wahren Vorteil führt, indem sie diesen mit Sicherheit erkennt, τὸ μέγιστον ἀγαθόν genannt.

Muss der Besitz der Tugend in dem angegebenen Zusammenhange als ein Gut gelten, so ist auch die Vermehrung dieses Besitzes, das Besserwerden, ein Element der höheren Glückseligkeit und die Wahrnehmung des eigenen Wachstums in der Tugend ein Grund zu besonderer dauernder Freude. In diesem Sinne erscheint denn auch I. 6, 8 f. unter den Gütern, die wegen ihres dauernden Lusterfolges von höherem Werte sind, die Überzeugung des eigenen Besserwerdens (ἑαυτὸν ἡγεῖσθαι βελτίω γίγνεσθαι) vorn an und IV. 8, 6 bezeugt Sokrates, der in den mannigfaltigsten Beziehungen als das Musterbild eines wahrhaft Glücklichen hingestellt wird und auch an unserer Stelle ausspricht, dass er hinsichtlich des Lustquantums seines Lebens Niemandem den Vorrang einräume, die grösste Lust entspringe aus der bestimmtesten Wahrnehmung des eigenen Besserwerdens. Man könnte versucht sein, diese Freude am eigenen Besserwerden aus einer Anschauung abzuleiten, die in die Vollkommenheit an sich die höchste Befriedigung setzt. Es würde aber dadurch der innere Zusammenhang des sokratischen Denkens empfindlich gestört und ein neues fremdartiges Element in diesen Zu-

sammenhang hineingetragen, während die vorstehend gegebene Ableitung aus den Erfordernissen der Herrschertüchtigkeit mit dieser Schwierigkeit nicht behaftet ist und doch eine befriedigende Erklärung der dem Besserwerden zu Teil werdenden Schätzung bietet. Freilich ist die eigene Stellung des Sokrates als des Urhebers der grossen sozialen Neugeburt eine eigenartige und exceptionelle, der eine besondere Behandlung gewidmet werden muss; aber sie weicht doch nicht prinzipiell von der der durch ihn Gebildeten ab, deren Muster und Vorbild er ist und alle wesentlichen Züge der Eudaimonie finden sich in ihm mustergültig verwirklicht.

Unter den Hülfsmitteln der erfolgreichen Herrscherthätigkeit stehen obenan die tüchtigen Freunde. Nur in der Form der Genossenschaft aller Edlen lässt sich das sokratische Gesellschaftsideal erreichen. Somit hat denn Sokrates selbst nach I. 6, 14 seine höchste Freude an tüchtigen Freunden, die er daher mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln in ihrer Vervollkommnung zu fördern sucht und gerade in diesem Gedankenzusammenhang hat er auf Xenophon den Eindruck eines μακάριος gemacht. Nicht nur er selbst, sondern auch seine Gefährten erachten es nach dieser Stelle für einen grossen Gewinn (μέγα κέρδος), wenn sie einander tüchtige Freunde werden, wie er denn auch selbst nach I. 2, 8 überzeugt ist, dass die seiner Lehre und seinem Vorbild Folgenden ihm selbst und untereinander fürs ganze Leben tüchtige Freunde sein werden. Ebenso wird II. 1, 17 unter den Gütern, auf deren Erwerb man gern Mühe und Arbeit verwendet, auch der Besitz tüchtiger Freunde aufgeführt. Zur Befestigung der Freundschaft, also zur Sicherstellung dieses wertvollen Gutes, gehören aber notwendig den Freunden geleistete wertvolle Dienste. Darum wird denn auch die Fähigkeit, den Freunden Dienste zu leisten, IV. 5, 10 zu den ὠφέλειαι und II. 1, 19 zu den der Opfer werten Gütern gerechnet. Dass an beiden Stellen die Fähigkeit der Feinde Herr zu werden

zu der den Freunden zu dienen in Parallele gestellt wird, steht auch zu dem beherrschenden Gedanken der tüchtig behaupteten Herrscherstellung in unmittelbarem Zusammenhange. Dass endlich auch die fortschreitende Tüchtigkeit der Freunde, wie die eigene, ein Gegenstand besonderer Befriedigung ist, wie I. 6, 9 hervorgehoben wird, ist bei der Bedeutung für die eigene Position des wahren Herrschers eine natürliche Konsequenz.

Somit lassen sich fast alle an den massgebenden Stellen zur höheren Form der Glückseligkeit in Beziehung gesetzten Dinge in einen einheitlichen Zusammenhang bringen und aus dem obersten Prinzip des wahren Herrschertums als Bedingungen der Realisierung desselben ableiten. Dass Xenophon von diesem systematischen Zusammenhang, den das von ihm Überlieferte erraten lässt, selbst kein deutliches Bewusstsein hat, kann bereitwillig zugestanden werden. Auch ist es ja unbenommen, im Sinne der sokratischen Lehre den einzelnen aufgezählten Gütern auch unabhängig von dieser letzten Zweckbeziehung nach einer populären Betrachtungsweise auch noch einen selbständigen Lustwert zuzuschreiben. Freilich erscheint, wenn der innere Zusammenhang gelöst wird, die getroffene Auswahl der Güter immerhin etwas seltsam, willkürlich und befremdlich, jedenfalls der Begründung entbehrend. Weshalb sollen gerade erfolgreiches Wirken für den Staat, Tugend, Weisheit und Freundschaft als besonders begehrenswert gelten? Es fehlt vollständig der Beweis, dass dies die begehrenswertesten Güter sind, und mit Recht bemerkt unter dieser Voraussetzung der sporadischen Unverbundenheit Heinze a. a. O. S. 749: „Wird die Lust überhaupt als Endziel des Menschen hingestellt, warum soll sie sich in ihrem Objekte irgend eine Beschränkung gefallen lassen . . .? Woher kommt die Begrenzung, das Mass für die Gefühle der Lust?“ Nun, es ist im Vorstehenden der Versuch gemacht worden, das sokratische Prinzip der Begrenzung

und Auswahl nachzuweisen und der Eindruck der Willkür in der Bewertung, der ohne dies Prinzip entsteht, bildet für die Richtigkeit der Vermutung, auf die ich für die Herstellung des Lehrzusammenhangs das grösste Gewicht legen muss, eine indirekte Bestätigung.

Freilich finden sich nun doch zwei Züge der sokratischen Eudaimonie, die über diesen Rahmen hinausgehen und einen unmittelbaren, direkten und selbständigen Glückseligkeitswert in Anspruch nehmen.

Der eine derselben ist die begründete Selbstanerkennung und Selbstschätzung. Nach II. 1, 19 führt derjenige, der Opfer und Mühen nicht scheut, um tüchtige Freunde zu gewinnen, um der Feinde Herr werden, um an Leib und Seele tüchtig sein Hauswesen in gutem Stande erhalten, den Freunden und dem Vaterlande Dienste erweisen zu können, ein beglücktes Leben, indem er nicht nur bei den Anderen Lob und Nacheiferung findet, sondern auch bei sich selbst Anerkennung (ἀγαμένους ἑαυτούς). Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch mehrfach in der hier anschliessenden Rede des Prodikos. Nach § 31 ist der süsseste Laut, den man hören kann, das dem eigenen Selbst gespendete Lob, und der süsseste Anblick, den man geniessen kann, der eines eigenen guten Werkes und nach § 33 gedenken die Tugendhaften mit Freuden ihrer früheren Handlungen und freuen sich der trefflichen Vollbringung der gegenwärtigen. Hier ist ein Element der Glückseligkeit, dessen Bedeutung nicht auf seinen gesellschaftlichen Wirkungen beruht, sondern dessen Lustwert unmittelbar im Bewusstsein zu Tage tritt, die Befriedigung des Bedürfnisses nach Eigenwert, nach begründeter Selbstschätzung. Und auch die an allen diesen Stellen mit der eigenen Schätzung verbundene Anerkennung der Anderen scheint hier nicht sowohl in der Bedeutung für die soziale Position, sondern als unmittelbares Zeugnis für den erlangten Eigenwert ihre Bedeutung zu haben. Hier liegt also offenbar ein höchst be-

deutsames Hinausgehen über das bloss utilitarische Prinzip der Eudaimonie der Herrschenden, über die Schätzung der Güter nach ihrer Bedeutung für die soziale Position, vor.

Dasselbe gilt von dem anderen Zuge. Schon bei der Besprechung der Enthaltsamkeit (Abschnitt 12) wurde darauf hingewiesen, dass ihr Wesen nicht nur von der Notwendigkeit für die Funktionen der Herrschenden, sondern auch von der Erhöhung des Sinnengenusses selbst und besonders (I. 6, 10) von der dadurch erlangten göttergleichen Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit aus bestimmt wird. Was aber von ihrem Wesen gilt, das gilt auch von ihrem Werte. Keine Verkürzung, sondern sogar Vermehrung der sinnlichen Genüsse (I. 3, 15; IV. 5, 9) hat sie zur Folge, besonders aber gewährt sie die Lust aus einer der göttlichen Vollbefriedigung anologen Autarkie und Unabhängigkeit. Beide Punkte haben einen von der Wirkung auf die soziale Position der Herrschenden unabhängigen Lustwert. Während aber die Erhöhung der Sinnenlust selbst durch Enthaltsamkeit für Sokrates, der den Freuden des Augenblicks nur einen untergeordneten Wert beilegt, nur ein Nebenargument ist, scheint er dem Bewusstsein der Unabhängigkeit, das sich dauernd geltend macht, nach der emphatischen Betonung der Gottähnlichkeit dieses Zustandes zu schliessen, einen sehr hohen Glückseligkeitswert beizumessen.

Von diesen beiden Zügen scheint dem ersten, der Selbstzufriedenheit, allgemein gültige Bedeutung beigelegt zu werden: der zweite hat mehr persönliche Bedeutung für das individuelle Bewusstsein des Sokrates selbst und lässt sich mit samt seinen excessiven Konsequenzen für die Lebensführung auch von der Verhaltungsweise eines wahren Leiters abgesondert denken. Es braucht nicht Jeder, um den Anforderungen an ein wahrhaft heilsames gesellschaftliches Wirken zu genügen, barfuss zu gehen und sich des Oberchitons zu enthalten. Offenbar in diesem Sinne wird IV. 2, 40 vom jungen Euthydemos be-

zeugt, dass er als eifriger Anhänger des Sokrates ἔνια καὶ ἐμιμεῖτο, ὧν ἐκεῖνος ἐπετήδευεν. Die excessive Beschränkung der Bedürfnisse bei Sokrates selbst erklärt sich grossenteils auch aus dem Wunsche, seiner ungünstigen ökonomischen Stellung zum Trotz seinem reformatorischen Wirken seine volle Kraft widmen zu können, unbeirrt durch die Sorge um die gemeinen Lebensbedürfnisse.

So haben wir denn für die individualeudämonistische Triebfeder der Herrschenden einen festen und einheitlichen Ausdruck gewonnen; es ist das Bedürfnis, die herrschende Stellung selbst in die Hand zu bekommen und mit allen zweckmässigen Mitteln zu behaupten. Von diesem Punkte sollen alle Impulse zu den von ihm geforderten Anstrengungen und Bestrebungen ausgehen.

Dass Sokrates aber dieser intellektuellen Triebfeder eine entscheidende und ausschlaggebende Wirkungsfähigkeit beilegt, beruht wieder darauf, dass die von ihm in Aussicht genommenen Herrscher in intellektueller Beziehung nicht Durchschnittsnaturen, sondern bevorzugt Veranlagte sind. Man darf seinen zwar nicht exklusiven, aber doch stark ausgeprägten Intellektualismus nicht aus dem Rahmen seiner Gesamttheorie herausnehmen und ins abstrakt Menschliche versetzen; sonst wird er sinnlos.

19. Lernen und Üben.

Ist nun die ideale Herrscherstellung unter der konkret praktischen, um theoretische Spitzfindigkeiten unbekümmerten Betrachtungsweise für den Höhergearteten dasjenige Gut, von dem aus Alles seinen verhältnismässigen Wert erhält, so ist damit auch der Antrieb gegeben, nach Aneignung aller derjenigen Vollkommenheiten zu streben, die für die wahre Herrscherstellung oder für das zum Erwerb und zur Behauptung derselben Erforderliche Vorbedingung sind. Wie schon im Allgemeinen bemerkt, bezeichnet Sokrates dieses mannigfache Streben durch die beiden Ausdrücke L e r n e n

und Üben. Hierfür müssen jetzt noch die das Einzelne betreffenden Belege beigebracht werden.

Objekt des Lernens, mutmasslich auch der Übung, sind zunächst die richtigen Umfangsbestimmungen der ethischen Tugenden, hinsichtlich deren die Weisheit im dialektischen Sinne das Wissen darstellt. Dieser Punkt braucht jedoch hier nicht nochmals behandelt zu werden.

Dagegen muss von der Weisheit als Erkenntnis des wahren eigenen Vorteils, der richtigen individualeudämonistischen Motive des Handelns, hier etwas genauer die Rede sein. In der Hauptstelle für diese Art der Weisheit, IV. 5, 6, wird das Wesen derselben als προσέχειν τε τοῖς ὠφελοῦσι καί καταμανθάνειν αὐτά bezeichnet. Der dieser Weisheit Ermangelnde zieht das sinnlich Angenehme dem Nützlichen vor, selbst wenn er die richtige Vorstellung hat (αἰσθανομένους τῶν ἀγαθῶν τε καὶ τῶν κακῶν) und thut das Schlimmere statt des Besseren. Hiernach scheint die Erlangung dieser Weisheit, die eben zur Vollbringung des Guten als des auch individuell Nützlichen führt, zunächst in einem förmlichen Erlernen des wahrhaft individuell Nützlichen zu bestehen. Da aber ferner diese blosse theoretische Haltung zum richtigen Handeln noch nicht ausreicht, besteht sie zweitens im προσέχειν (sc. τὸν νοῦν) τοῖς ὠφελοῦσι, das heisst doch wohl in einem beständigen Sichgegenwärtighalten der für das Handeln massgebenden Erkenntnis. In diesem προσέχειν scheint also hier das Moment der Übung zu stecken; die Übung ist hier als das beständige wirksame Gegenwärtigerhalten der richtigen Erkenntnis eine intellektuelle Funktion. Entsprechend war nach § 2 desselben Kapitels Sokrates selbst beständig darüber aus, sich das zur Tugend Dienliche im Gedächtnis gegenwärtig zu halten und seine Gefährten daran zu erinnern. Daher gehört auch IV. 1, 2 die Erinnerungsfähigkeit neben der Lernfähigkeit zu den die Höherveranlagten kennzeichnenden Fähigkeiten. Verwandt ist auch das μελετᾶν, das Über-

legen, das III. 9, 14 neben dem μανθάνειν die wahre εὐπραξία ausmacht. Die Funktion der Weisheit in diesem Sinne ist nicht notwendig auf die sittlichen Tugenden beschränkt; sie hat bei Allem, was einesteils ein durch Mühe zu Erwerbendes, anderenteils eine dem Individuum selbst nützliche Fertigkeit und Vollkommenheit (ἀρετή im weiteren Sinne) ist, ihren Platz. Doch lässt sich nach den spärlichen Andeutungen Xenophons nicht ausmachen, ob Sokrates ihr diesen weiteren Umfang gegeben oder sie auf das sittliche Gebiet beschränkt hat. Es finden sich nämlich ausser der vorstehenden Stelle nur noch III. 9, 4 f. einige dürftige Hindeutungen auf die Weisheit in diesem Sinne. Die nicht richtig (im ethischen Sinne) Handelnden sind nach dem Zusammenhange dieser Stelle (vergl. den betreffenden Abschnitt in Teil I) nicht weise, insofern sie ihren eigenen wahren Vorteil verkennen und wenn sie (in diesem axiologischen Sinne) Wissende sind, werden sie dem sittlichen Verhalten kein anderes vorziehen. Vielleicht erklären sich auch die verworrenen Behauptungen hinsichtlich der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit IV. 6, nach denen, wer das Geziemende weiss, es selbstverständlich auch vollbringt, aus einem quid pro quo, einer Verwechslung der Weisheit als Erkenntnis des eigenen Vorteils mit der dialektischen Weisheit hinsichtlich des Umfangs.

Von den einzelnen ethischen Tugenden wird zunächst für die Tapferkeit III. 9, 2 Lernen und Übung als notwendig in Anspruch genommen. Die Erläuterung ist jedoch hier eine sehr unvollkommene und bezieht sich nur auf Geübtheit in einer bestimmten Bewaffnung und Kampfesweise. Weder werden die Scythen und Thraker als Schwerbewaffnete, noch die Lakedaimonier als Leichtbewaffnete kämpfen wollen. Hier wird also nicht auf die Erkenntnis des eigenen Vorteils beim tapferen Verhalten und die entsprechende intellektuelle Einübung und Geläufigmachung der gewonnenen Erkenntnis, sondern nur auf die Übung einer äusserlichen Fertigkeit,

die nicht das Wesen der Tapferkeit ausmacht, Bezug genommen.

Im Anschluss daran wird dann § 3 in Bezug auf alle Tugenden behauptet, dass darin durch ἐπιμέλεια ein grosser Fortschritt erzielt werden könne. Auch dieser Ausdruck ist ganz unbestimmt und lässt die besondere Bedeutung des Lernens und der Übung dabei nicht erkennen. Doch tritt hier, wie auch an anderen Stellen (z. B. II. 1. 20 ἐπιμέλειαι τῶν καλῶν τε κἀγαθῶν, III. 1. 1 ἐπιμελεῖς ὧν ὀρέγοιντο ausbildungsbegierig in Bezug auf die erstrebten Ämter) deutlich hervor, dass ἐπιμέλεια der Gattungsbegriff zum Lernen und Üben ist.

Dagegen wird hinsichtlich der Enthaltsamkeit IV. 5, 1 von Sokrates selbst berichtet, dass er sich am meisten von allen Menschen darin geübt hatte (ἠσκηκὼς αὑτόν). Schon in Abschnitt 15 sind die Stellen zusammengestellt, wo für diesen genaueren Ausdruck der allgemeinere παιδεύεσθαι und ähnliche gebraucht werden. Und zwar wird an unserer Stelle als Motiv dieser Übung ausdrücklich die Erkenntnis des Nutzens der Enthaltsamkeit hervorgehoben. Dieser Nutzen besteht aber hier, wie durchweg in unserem Kapitel (§ 5, 6 u. 10) und in der parallelen Stelle I. 5, 5, nicht in der direkten Bedeutung der Enthaltsamkeit an sich für die Herrschertüchtigkeit, sondern in ihrer Bedeutung als Hülfstugend zur Erlangung aller der Tüchtigkeiten, die ausserdem das Wesen des wahren Herrschers ausmachen (νομίζων ἐγκράτειαν ὑπάρχειν ἀγαθὸν εἶναι τῷ μέλλοντι καλόν τι πράξειν § 1 u. s. w.).

Dass Übung in der Enthaltsamkeit auch wegen ihrer direkten Bedeutung für den Herrscherberuf erforderlich ist, wird ausdrücklich nur hinsichtlich der Unempfindlichkeit für die Temperaturunterschiede hervorgehoben (ἀγυμνάστως ἔχειν πρός τε ψύχη καὶ θάλπη οὐ δοκεῖ σοι πολλὴ ἀμέλεια εἶναι; II. 1, 6), implicite aber liegt dieser Gedanke für den ganzen Umfang der Enthaltsamkeit der ganzen Ausführung II. 1, 1—7 zu Grunde. Ein Lernen wird hier ferner § 3 ge-

fordert, damit der Herrschende im Stande sei, die Anschläge der Gegner, die ihn durch sinnliche Verlockungen zu überrumpeln suchen, zu durchschauen.

Von den dem μηχανικός im engeren Sinne (nach IV. 7) zukommenden Fertigkeiten wird für Landmessung, Rechnen und Diätetik (IV. 7, 2, 8 und 9) ausdrücklich ein μανθάνειν gefordert; bei der Himmelskunde steht dafür, offenbar um nur mit dem Ausdrucke zu wechseln, ἐμπείρους γίγνεσθαι (§ 4). Zum Erwerb aller der dem Herrscher dienlichen Hülfsfertigkeiten, die den Begriff des μηχανικός im weiteren Sinne ausmachen und IV. 5, 10 aufgezählt werden, dient ebenfalls μαθεῖν und ἐπιμεληθῆναι. Letzterer Ausdruck scheint hier das sonst für die Übung gebrauchte μελετᾶν zu vertreten. Speziell wird nach I. 6, 7 auch die Körperkraft durch Übung so gesteigert, dass der von Natur Schwächere dem Stärkeren überlegen wird. Ebenso aber wird Sokrates dadurch, dass er immer bemüht ist, den Körper gegen die ihn treffenden Beschwerden durch Übung abzuhärten, befähigt, Alles leichter zu ertragen als der dieser Übung Entbehrende.

Ebenso bedarf es endlich bei den für die besonderen Ämter und Dienste erforderlichen Fertigkeiten des Lernens und der Übung. Man lernt die Feldherrnkunst (III. 1, 2 f.) und nach der Rede des Prodikos (II. 1, 28) muss, wer die kriegerischen Künste verstehen will, sie von den Kundigen erlernen und sich darin üben, wie man von ihnen Gebrauch machen muss. Ebenso sagt Sokrates III. 5, 22 vom jüngeren Perikles, dass er im Stande sein wird, den Zeitpunkt anzugeben, in dem er angefangen hat, die Feldherrnkunst zu lernen, und Perikles selbst gibt § 24 zu, dass der angehende Feldherr auf alles zur Ausbildung Dienliche Bedacht haben muss (ἐπιμελεῖσθαι). Generell gehört hierher der Ausspruch III. 6, 17, dass bei allen Verrichtungen die Anerkannten und Bewunderten die Wissenden

sind, die Geringgeschätzten und Verachteten aber die Unkundigen (ἀμαθέστατοι), sowie die Ausführung III. 9, 10 ff., dass der Wissende der wahre Herrscher ist, auch wenn ihm kein Herrscheramt übertragen wird (vergl. III. 1, 4). Die Vorbedingung des Lernens ist die Erkenntnis der eigenen Unkenntnis, wie sie Sokrates III. 6 bei Glaukon und IV. 2 bei Euthydemos, bei Letzterem unter ausdrücklichem Hinweis auf das γνῶθι σεαυτόν (§ 24 f.) zu erwecken sucht. Ein Kriterium des vollendeten Wissens ist das Vermögen, auch Andere belehren zu können (I. 2, 52; IV. 6, 1; IV. 8, 11).

Nur unvollkommen können wir aus diesen wenigen Stellen die umfassende und höchst mannigfaltige Bedeutung entnehmen, die offenbar dem Lernen und Üben für die Vielgestaltigkeit der Anforderungen an den wahren Herrscher zukommt; doch wird das Angeführte als Beweis genügen, dass wir hier mit einem terminologisch bestimmten Bestandteile des sokratischen Gedankensystems zu thun haben. Hierbei ist besonders die Betonung des Übens deshalb von Wichtiggkeit, weil dadurch der einseitigen Auffassung der Sokratik als eines reinen Intellektualismus entgegengetreten wird. Zwar scheint, wie wir gesehen haben, das Üben in erheblichem Masse auch als intellektuelle Funktion zum Zwecke der vollen Geläufigkeit und beständigen Präsenz der betreffenden Gedankengänge in Betracht zu kommen. Aber ein reiner Intellektualismus ist die wahre Sokratik darum doch nicht. Und zwar nicht nur nicht in dem excessiven Joëlschen Sinne, nach dem die begriffliche Erkenntnis allein schon das richtige Handeln schaffen soll, sondern auch nicht einmal in dem erweiterten Sinne, nach dem auch die Erkenntnis des eigenen Vorteils hinzugenommen wird. Wie Sokrates ausser den intellektuellen Faktoren auch auf die vorgängige angeborene Naturanlage das grösste Gewicht legt, so ist ihm auch Gewöhnung und Übung nicht nur in den richtigen Gedankengängen, sondern auch in den richtigen Verfahrungs-

weisen ein unumgängliches Erfordernis zum Zustandekommen jeder menschlichen Vollkommenheit. Es findet sich bei ihm, wie namentlich die Stelle III. 9, 1—3 lehrt, der Sache nach schon vollständig die aristotelische Trias φύσις, ἔθος und λόγος. Somit steht Xenophon selbst ganz auf demselben Boden mit dem von ihm geschilderten Sokrates, wenn er I. 2, 19—23 gegenüber der von einigen Philosophen behaupteten Unmöglichkeit des Vergessens die Notwendigkeit beständiger Übung insbesondere auch auf dem intellektuellen Gebiete für die Erhaltung der Sophrosyne zu erweisen bemüht ist. Wie die Funktionen des Leibes, so erfordern auch die der Seele beständige Übung. Dass hier bei den seelischen Funktionen an die im Begriffe der Weisheit zusammengefasste ethische Erkenntnisthätigkeit zu denken ist, beweist der Zusatz, dass nur so das geziemende Handeln (ἃ δεῖ) zu Stande kommen kann, so wie die Bezeichnung des Inhalts der seelischen Thätigkeit als νουθετικοὶ λόγοι § 21 und die Beziehung des ganzen Raisonnements auf die Bewahrung der Sophrosyne. In demselben intellektualistischen Sinne ist auch der Umgang mit den Guten eine ἄσκησις τῆς ἀρετῆς, indem sie beständig die Gedanken an das Geziemende auffrischt. Sowohl die erhaltene ethische Belehrung, wie die aus ihr erwachsenen inneren Zustände der Zustimmung und des Begehrens nach dem Richtigen werden ohne Übung vergessen, besonders wenn Unenthaltsamkeit und Leidenschaft die Seele verdüstern. Wegen der Gewalt der sinnlichen Begierden bedarf alles Tüchtige (πάντα τὰ καλὰ καὶ τἀγαθά) beständige Übung. Xenophon scheint hier bis zu Ende vornehmlich von der intellektuellen Übung, also mutmasslich von der Weisheit in beiden Bedeutungen, die er ja nicht deutlich zu trennen weiss, zu reden, doch schliesst er in das ohne Übung eintretende Vergessen ausser dem Erkenntnisinhalt der νουθετικοὶ λόγοι auch noch andere, nur unklar bezeichnete seelische Zustände ein, aus denen das Begehren nach der Sophrosyne

entspringt (ἐπιλέλησθαι καὶ ὧν ἡ ψυχὴ πάσχουσα τῆς σωφροσύνης ἐπεθύμει). Und ferner erkennt er implicite, wie schon der Hinweis auf alles Tüchtige und auf die Notwendigkeit der körperlichen Übung zeigt, auch auf den übrigen hier in Betracht kommenden Gebieten die Notwendigkeit der Übung an.

20. Die Stellung der Persönlichkeit des Sokrates in seinem System.

Ich habe darzuthun gesucht, dass alle wesentlichen Punkte des sokratischen Systems sich in der Tendenz zusammenfassen, durch Erziehung einer neuen Generation von leitenden Männern in Haus und Staat in seiner Vaterstadt einen besseren, glücklicheren Zustand der Gesellschaft anzubahnen. Er verfolgt mit der grössten Energie und Konsequenz den Beruf eines Sozialreformers, nicht durch Aufstellung von utopischen Theorien, sondern durch praktische Arbeit an bestimmten konkreten Einzelpersönlichkeiten, die er zu geeigneten Werkzeugen für die Verwirklichung seiner Ideale auszubilden bemüht ist. Er muss diesen Weg für gangbar zur Verwirklichung seiner Idee gehalten haben und von der Hoffnung beseelt gewesen sein, in absehbarer Zeit einen fest zusammenhaltenden Stamm von in seinem Sinne Wirkenden in die leitenden Stellungen in Haus und Staat gebracht zu haben, worauf dann die Erfüllung des ganzen Gesellschaftslebens mit einem neuen Geiste und die entsprechende Umgestaltung seiner Formen und Äusserungsweisen sich wie von selbst und unmerklich vollziehen würde.

Demgemäss ist seine eigene Stellung innerhalb seines Gedankensystems eine exceptionelle; für ihn selbst ist direkt und unmittelbar keine Stelle darin. Er ist nur der Anreger und Urheber des gewünschten Neuen, theoretisch und praktisch. Dies findet zunächst negativ seinen Ausdruck darin, dass er in dem bestehenden Gesellschaftsleben, für das er eben auf dem geschilderten Wege eine Reform sucht, selbst keine aktive Rolle übernimmt. Der Vertreter einer prinzipiellen Reform,

einer Reform an Haupt und Gliedern, der in der Stille schon an der Arbeit ist, das grosse Neue in die Wirklichkeit überzuführen, hat der Natur der Sache nach mit dem Bestehenden abgeschlossen. Er verurteilt es im Prinzip und erwartet alles Heil vom Inslebentreten seiner grossen Reform. Darum bethätigt Sokrates sich nicht in nennenswertem Masse als Hauswirt; ja er vernachlässigt um seines höheren Berufes willen, der ihn tagtäglich in die Öffentlichkeit führt (I. 1, 10), sein eigenes Hauswesen und er wirkt ferner mit seltenen Ausnahmen nicht als praktischer Politiker, was er I. 6, 15 in höchst bezeichnender Weise durch die Frage rechtfertigt, ob er etwa besser Politik treiben würde, wenn er allein eine politische Rolle übernähme, oder wenn er darauf bedacht wäre, möglichst Viele zu einer solchen tauglich zu machen. Diese Äusserung deutet ziemlich bestimmt auf seine Intention hin, für den idealen Staat einen Stamm neuer Männer, eine Hetärie von Idealpolitikern heranzubilden und diese Begründung seiner Enthaltung von der aktiven Politik ist darum viel tiefer gehend und viel charakteristischer, als die in Platos Apologie 31 C ff., dass ihm die aktive Beteiligung schon längst das Leben gekostet haben würde, obschon ja auch diese Begründung eine Seite der wahren Sachlage vorhebt. Denn wenn er, wie im Falle des Arginusenprozesses und der Verhaftung Leons (p. 32), an die Tagespolitik den Masstab seiner idealen Anforderungen an den Staatsmann anlegte, war bald seines Bleibens innerhalb der herrschenden Zustände nicht mehr. Immerhin bleibt es eine befremdliche Thatsache, dass er inmitten der erschütternden Katastrophen, die in den letzten Dezennien des fünften Jahrhunderts über Athen hereinbrachen (vergl. die geistvolle Schilderung derselben bei Köchly, Sokrates und sein Volk), im Bewusstsein, die Panacee in der Tasche zu haben, diese hartnäckige doktrinäre Zurückhaltung übte. So unbegreiflich und selbst tadelnswert freilich, wie Köchly diese Zurückhaltung ansieht, kann ich sie angesichts

der brutalen und gewissenlosen Parteipolitik der Zeit und der so ganz diametral entgegengesetzten Natur seiner Reformideen nicht finden.

Positiv entspricht der auf die Ausbildung konkreter Persönlichkeiten gerichteten Tendenz das Wirken durch Vorbild und Lehre. Indem er zunächst in seiner eigenen Persönlichkeit alle die geforderten Eigenschaften in mustergültiger Weise vor Augen stellte, erteilte er nicht nur die beste und anschaulichste Belehrung über das, was er eigentlich wollte, sondern zeigte auch die Möglichkeit und Durchführbarkeit der erstrebten Reform der leitenden Charaktere und erweckte Mut und Hoffnung auf Erfolg für die Nacheifernden (I. 3, 2, vergl. I. 1, 11; I. 2, 1 f. und 8; IV. 4, 1—4 u. 11; IV. 5, 1). Indem er ferner das persönliche Vorbild durch bald mehr gelegentliche, bald aber auch durch systematisch zusammenhängende Argumentationen (und diese letzteren vielleicht mehr, als Xenophon erraten lässt) kommentierte, bot er den Empfänglichen die Möglichkeit, bewusst und deutlich den Zusammenhang und die leitenden Gesichtspunkte dieses Ideenkreises zu erfassen. Ganz richtig hat Xenophon sowohl in der Gliederung seiner Schutzschrift im Ganzen, als auch an zahlreichen Einzelstellen diese Duplizität der Mittel hervorgehoben und es ist ferner sein unvergängliches Verdienst, gegenüber den vagen Vorstellungen, die sich in weiteren Kreisen vom Wirken des Sokrates bilden mussten, den Schleier von der esoterischen Seite, wenn auch mit unvollkommenem Verständnis, weggehoben zu haben.

Gehen wir zunächst auf die vorbildliche Selbstdarstellung seiner Persönlichkeit etwas genauer ein. Nach I. 2, 18 stellte sich Sokrates seinen Gefährten als einen καλὸς κἀγαθός dar (δεικνύντα ἑαυτόν). Ebenso finden sich zahlreiche Zeugnisse über den Vollbesitz der einzelnen in diesem Begriffe beschlossenen Eigenschaften. Die ethischen Eigenschaften werden im Schlussresümee IV. 8, 11 übersichtlich zusammen-

gestellt. Wir können an diese Übersicht die weiteren Zeugnisse anschliessen. Seine Frömmigkeit wird an dieser Stelle, wie früher gezeigt, unrichtig charakterisiert. Wir müssen vielmehr sagen, dass er gewissenhaft die kultischen wie die ethischen Pflichten gegen die Götter erfüllte und in Folge dessen sowohl in besonderer Weise der Gnade der Orakel durch das Daimonion gewürdigt wurde, als auch die ethischen Wirkungen der wahren Gottesfurcht mustergültig in sich darstellte. Das Daimonion wird als Lohn seiner Frömmigkeit sowohl I. 4, 15, wie IV. 3, 12 bezeugt, seine ethische Gewissenhaftigkeit als Wirkung seiner Gottesfurcht tritt I. 1, 17 f. im Arginusenprozesse leuchtend zu Tage. Seine Gerechtigkeit war nach dem Schlussresümee eine solche, dass er nie Jemandem schadete, vielmehr den mit ihm Verkehrenden vom höchsten Vorteil war. Und nach IV. 4, 1—4 zeigte sie sich im Privatleben darin, dass er sich gegen Alle gesetzmässig und dienstfertig (ὠφελίμως) verhielt und im Verhältnis zum Staate der Obrigkeit innerhalb der gesetzlichen Schranken Gehorsam leistete und in Krieg und Frieden ein leuchtendes Beispiel pflichtmässigen Verhaltens gab, auch in seinem eigenen Prozesse unter Aufopferung der Aussicht auf Freisprechung auf eine ungesetzliche Form der Verteidigung verzichtete, dagegen ungesetzlichen Zumutungen furchtlos und mit Lebensgefahr Widerstand leistete. Wenn Xenophon ferner sein gesamtes Wirken unter den Begriff des ὠφελεῖν subsumiert, so erklärt er es damit im Grunde für eine einzige grosse Bethätigung der Gerechtigkeit und in diesem Sinne konnte denn auch Sokrates IV. 8, 4 sagen, dass sein ganzes Leben eine Vorbereitung seiner Verteidigung gewesen sei, insofern er es ganz auf die richtige Scheidung des Gerechten und Ungerechten und auf eine dem entsprechende Lebensführung verwandt habe. Ebenso kann er sich Hippias gegenüber IV. 4, 11 darauf berufen, dass Niemand ihm eine ungerechte Handlung nachsagen könne. Der Hauptpunkt

seiner Gerechtigkeit aber bleibt die hingebende Erfüllung dessen, was er als seine besondere Lebensaufgabe ansah. Die Tapferkeit wird IV. 8, 11 nicht erwähnt und auch sonst nur IV. 8, 1 f. in dem unerschütterten Überstehen seiner letzten Schicksale anerkannt. Dagegen preist das Schlussresümee seine Enthaltsamkeit, vermöge deren er nie das Angenehmere dem Besseren vorzog, und in diesem Punkte ist Xenophon unerschöpflich in Zeugnissen für die alle an den ἀρχικός zu stellenden Anforderungen weit überbietende Virtuosität des Sokrates. Es braucht hier Gesagtes nicht nochmals wiederholt zu werden; verwiesen sei nur auf die Stellen I. 2; I. 3; I. 6; IV. 5, 1 und besonders auf das Zeugnis für die von ihm erstrebte gottähnliche Selbstgenugsamkeit I. 6, 9.

An diese Einzeltugenden schliesst sich IV. 8, 11 die Weisheit an (hier durch φρόνιμος bezeichnet), vermöge deren er mit voller, keiner fremden Beihülfe bedürftiger Selbstgenugsamkeit untrüglich das Gute und das Schlechte unterschied. Dass Xenophon zwischen der dialektischen und utilitarischen Weisheit keinen deutlichen Unterschied zu machen weiss, ist wiederholt hervorgehoben worden; die vollendete Fertigkeit des Sokrates in ersterer wird IV. 6 ausführlich gepriesen. Die vollkommene Klarheit und Sicherheit seines Denkens auf diesem Gebiete fand nach IV. 8, 11 auch darin ihre Bewährung, dass er in diesen Stücken auch zu einer wirksamen Belehrung Anderer befähigt war (ἱκανὸς καὶ λόγῳ εἰπεῖν καὶ διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα), sowie, dass er zur Prüfung, Zurechtweisung und Anregung Anderer zur Kalokagathie tüchtig war.

In den Fertigkeiten des μηχανικός im engeren Sinne ist Sokrates nach IV. 7 weit über das erforderliche Mass bewandert, scheut sich jedoch nicht, in Bezug auf die hierher gehörigen Erfordernisse des καλὸς κἀγαθός seine Gefährten auch anderen Lehrern zuzuweisen (IV. 7, 1; I. 6, 14). Auch auf die für die besonderen Ämter erforderlichen Spezial-

kenntnisse versteht er sich. III. 4 spricht er eingehend über die wahren Obliegenheiten des Hauswirts, III. 1—3 über die des Feldherrn und Reiteranführers und weiss III. 5 sogar dem Sohne des grossen Perikles für eine ganz bestimmte militärische Aufgabe anscheinend treffenden Rat zu erteilen. Ebenso tritt er in Bezug auf die staatsmännische Laufbahn III. 6 und 7 verkehrten Richtungen Einzelner entgegen und weiss bestimmten Übelständen in Bezug auf die Verhältnisse der Familienglieder (II. 2 und 3) und auf den Betrieb grosser Hauswirtschaften durch Belehrung, Rat und That abzuhelfen (II. 7—10). Ja sogar den im Dienste bürgerlichen Erwerbs stehenden Männern und selbst der Hetäre Theodote weiss er durch seine Einsicht in ihrem Geschäfte zu nützen (III. 10 und 11). Auch in Bezug auf diese Gruppe der Erfordernisse jedoch empfiehlt er angelegentlich, wie in den Fällen III. 1, 1; III. 5, 22—24, die Benützung fremder Unterweisung.

Sind nun so die Eigenschaften eines καλὸς κἀγαθός in ihm in vorbildlicher Weise vereinigt, so liegt es im reformatorischen Berufe des Sokrates, dass er selbst nicht, wie er von den von ihm Ausgebildeten erwartet, sie in einer leitenden Stellung bethätigt. Bei ihm haben sie nur Bedeutung für seinen singulären Beruf als Unterstützung der Lehrthätigkeit, in die das Schwergewicht dieses Berufes fällt. Ganz richtig weist denn auch Xenophon öfter auf die Bedeutung seiner Lehrthätigkeit (I. 4, 1) und auf den Zusammenhang seiner vorbildlichen Persönlichkeit mit dieser hin IV. 4, 5; IV. 5, 2) und im Schlussresümee hebt er insbesondere die den konkreten Persönlichkeiten sich anpassende Seite dieser Lehrthätigkeit hervor. Sokrates verstand es, Andere zu prüfen, Irrende zu überführen (ἐλέγξαι) und zur Tüchtigkeit und Kalokagathie anzuleiten. Die elenchtische Thätigkeit insbesondere hat einen doppelten Richtpunkt. Sie richtet sich einesteils gegen den Wissensdünkel Aussenstehender, die ihm in seine Gedankenwelt hineinreden wollen (ἃ κολαστηρίου

ἕνεκα τοὺς πάντ᾽ οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν I. 4, 1), andernteils dient sie der Empfänglichmachung angehender Zöglinge wie ein kathartisches Mittel (IV. 2). Wo jedoch ein solcher Zweck nicht vorliegt, im Verkehre mit den anerkannten Gefährten, ist seine Belehrung streng sachlich (ἁπλούστατα καὶ σαφέστατα ἐξηγεῖτο IV. 2, 40) und selbst wo ihm hier eine unlautere Absicht entgegentritt, wie im Falle des Aristipp III. 8, lässt er sich doch dadurch nicht von dieser durch das Interesse der Gesamtheit der Zöglinge geleiteten Haltung aufs eristische Gebiet ablenken.

Auf den Inhalt seiner Belehrung braucht hier nicht nochmals eingegangen zu werden. Doch ist darauf hinzuweisen, dass seine Belehrungen auch über wesentliche Punkte des Systems, wie über die Frömmigkeit I. 4 und IV. 3, über die Enthaltsamkeit IV. 5, 2, sich wohl meist dem Bedürfnis bestimmter Einzelpersönlichkeiten anpassten und so einen gelegentlichen Charakter annahmen, woraus dann weiter folgt, dass sie gegenüber hervortretenden Verkehrtheiten und Ungebührlichkeiten Einzelner auch oft den Charakter der bisweilen recht scharfen Zurechtweisung annahmen. So im Falle des Kritias und Alcibiades I. 2, 29 und 47, in dem des Kritobulos I. 3, 8 ff., ferner II. 1 und 5. In den beiden letzten Fällen scheint derjenige, an dessen Adresse die Zurechtweisung eigentlich gerichtet ist, nicht genannt zu werden; Sokrates richtet schonend die Belehrung an einen Anderen, der direkt unbeteiligt, wenn auch vielleicht der Geistesrichtung nach dem Getadelten verwandt ist. Auffallend ist freilich, dass die Interlocutoren in diesen beiden Fällen gerade die beiden späteren Schulhäupter Aristipp und Antisthenes sind. Vielleicht wollte es Xenophon mit ihnen nicht verderben. Ist doch die auf Aristipp, vielleicht auch auf Antisthenes, gemünzte Rüge I. 2, 60 auch anonym gehalten. Auch im Falle des Kritobulos I. 3, 8 ff. findet das Gespräch mit Xenophon statt, doch in Gegenwart und hier unter ausdrücklicher

Nennung Jenes und Kennzeichnung der Einzelheiten des Falles. Dafür aber hat denn auch die Zurechtweisung und Warnung nicht einen scharfen, sondern mehr einen gutmütigen und fast humoristischen Charakter. Und auch die empfindliche Rüge des Kritias in voller Öffentlichkeit und in Gegenwart des Geliebten tritt erst dann ein, als dieser eine ihm vorher privatim erteilte mildere Zurechtweisung ausser Acht gelassen hat (I. 2, 29 f.)

Hervorzuheben ist ferner noch, dass Sokrates offenbar in diesem seinem reformatorischen Wirken die spezifische Erfüllung seiner Bürgerpflicht sah. Darauf weist die schon angeführte Antwort an Antiphon I. 6, 15 hin, nach der er in die Ausbildung guter Staatsmänner seine eigene staatsmännische Thätigkeit setzte, darauf auch die Vergleichung mit dem Spartaner Lichas, der durch Bewirtung der fremden Festgäste dem Staate Ehre bereitete, während Sokrates sein ganzes Leben hindurch das Seinige (wohl im geistigen Sinne gemeint) aufwandte, um Jedem, der wollte, den grössten Nutzen zu erweisen. Ausdrücklich bezeugt diese Auffassung seiner Thätigkeit als Bürgerpflicht die Stelle I. 6, 13, nach der, wer einen Begabten belehrt, schon nach der allgemeinen Auffassung das thut, was einem καλὸς κἀγαθὸς πολίτης zukommt. Insbesondere erklärt sich wohl durch diese Auffassung seiner Wirksamkeit als Erfüllung der Bürgerpflicht vornehmlich die Unentgeltlichkeit seiner Lehrthätigkeit. Zwar bringt hierfür Xenophon I. 2, 6 und I. 6, 14 mehrere andere Gründe bei, die gewiss auch für Sokrates ins Gewicht fielen. Es sind dies einesteils die Freiheit von der durch das Honorar begründeten Verpflichtung auch dem Unbegabten gegenüber. Diese wird auch in der unechten Stelle I. 5, 6 hervorgehoben. Andernteils die Liebhaberei an tüchtigen Freunden. Wenn aber Sokrates diese I. 6, 14 Antiphon gegenüber durch Vergleichung mit der an Pferden, Hunden oder Vögeln ins Gebiet des Sports rückt, so ist darin wohl

eine gewisse Ironie nicht zu verkennen, hinter der sich ein ernster, hinsichtlich der allgemeinen Bedeutung der Freundschaft schon öfter besprochener, in seiner Beziehung zum Lebenswerke des Sokrates noch weiter unten zu würdigender politischer Hintergedanke birgt.

Das eigentlich durchschlagende Motiv der Unentgeltlichkeit aber scheint eben die Erfüllung der Bürgerpflicht zu sein. Die dem Staate geleisteten Dienste vollziehen sich nach der antiken Auffassung vorwiegend in der Form unentgeltlich bekleideter Ehrenämter. Sokrates setzt den Fortbestand dieser Einrichtung, wenn dafür auch ein bestimmtes Zeugnis nicht vorliegt, gewiss auch in der nach seinem Sinne umgestalteten Gesellschaft voraus. Und so überträgt er denn die Unentgeltlichkeit auch auf den grundlegenden reformatorischen Beruf, den er für sich selbst in Anspruch nimmt. Ein ausdrückliches Zeugnis hiefür bietet die Stelle I. 6, 13, wo die Nutzbarmachung der Weisheit mit der der körperlichen Schönheit und Jugendblüte in Parallele gestellt wird. Wer Letztere für Geld ausbietet, ist ein Hurer, wer sie unentgeltlich einem tüchtigen Liebhaber darbietet, gilt für verständig und gesittet (σώφρων). Wer seine Weisheit um Geld dem Ersten Besten preisgiebt, ist ein Sophist, wer sie unentgeltlich einem Befähigten zugänglich macht, ein καλὸς κἀγαθὸς πολίτης. Hierzu stimmt auch die Bemerkung I. 2, 60, dass sich Sokrates durch die unentgeltliche Zugänglichmachung seiner Weisheit als volks- und menschenfreundlich darstellte. Andernteils hängt übrigens auch die Vermeidung der Verpflichtung gegenüber Unbefähigten durch Honorar mit dem höchsten Ziele seines Wirkens zusammen. Nicht wegen der mit der Belehrung Solcher verbundenen persönlichen Unbequemlichkeit, sondern wegen der Zweckwidrigkeit und Erfolglosigkeit eines solchen Thuns im Sinne seiner reformatorischen Aufgabe lehnt er das Honorarnehmen ab. Dies war in jedem Sinne mit der von Sokrates gewählten Rolle des Sozialreformers

unvereinbar; der sozialreformatorische Grundzug der Sokratik erklärt diese Haltung vollständig.

Unzweifelhaft hängt mit dieser Auffassung seines Berufes auch die nachdrückliche Weigerung zusammen, als Lehrer gelten zu wollen (I. 2, 3 und 8, welchen Stellen gegenüber das διδάσκειν, das sich I. 6, 14 Sokrates selbst beilegt, schon dem ganzen Zusammenhange der Stelle nach nicht im strengen, fachmässigen Sinne, sondern in der laxeren und unbestimmteren Bedeutung des gewöhnlichen Verkehrs, im Sinne von Mitteilen, zu nehmen ist. Dass ihn in demselben Kapitel § 3 der Sophist Antiphon einen κακοδαιμονίας διδάσκαλος nennt, kann als Gegenzeugnis nicht in Betracht kommen.) Dagegen fällt Xenophon in dieser Beziehung in etwa aus der Rolle, wenn er I. 2, 17 Sokrates ein διδάσκειν τὰ πολιτικά beilegt. Einesteils knüpfte sich an den Begriff des Lehrens der der Besoldung, also der zwangsmässigen Verpflichtung, andernteils und vornehmlich aber geht ihm seine Aufgabe als Sozialreformer nicht in der blossen Lehrthätigkeit als Überlieferung eines Gedankensystems auf, umfasst vielmehr die gesamte Aufgabe der Ausbildung von Persönlichkeiten für die neuen Zustände durch Vorbild, Lehre und persönliche Einwirkungen aller Art nach Massgabe des individuellen Bedürfnisses und der sich zufällig und ungesucht bietenden Anlässe (I. 2, 3 und 8). Auch widerstrebt offenbar der zusammenhängende, systematisch angelegte Lehrvortrag seiner ganzen, mehr auf die zwanglose, gesprächsweise Gedankenentwicklung angelegten individuellen Eigenart. Hiermit hängt denn auch der ständige Gebrauch von διαλέγεσθαι (I. 1, 11 und 16; I. 2, 18 u. s. w.) oder λέγειν (I. 1, 10; I. 4, 1; I. 5, 1 u. s. w.) für seine Lehrthätigkeit, sowie die ständige Bezeichnung der jugendlichen Gefolgschaft als συνόντες, συνδιατρίβοντες u. dgl. zusammen.

Wie aber Sokrates an sich selbst die gleichen Anforderungen stellt, wie an die wahren Leiter, so gelten auch für

sein eigenes Wirken die gleichen Triebfedern, wie für jene. Sokrates stellt sich durchaus nicht als den selbstlos enthusiastischen Propheten einer neuen Gesellschaftsordnung, als den alle anderen persönlichen Interessen ausser Acht lassenden Fanatiker einer Idee dar; er zeigt sich ebenso, wie er es für die idealen Träger seiner neuen Ordnung in Anspruch nimmt, auch persönlich ganz von individualeudämonistischen Triebfedern geleitet. Was bei den καλοὶ κἀγαθοί von der ihnen zukommenden Stellung aus Wert hat, die sittliche und sonstige Tüchtigkeit und das Wachsen darin, der Besitz von Freunden und Helfern, das hat bei ihm selbst von seinem reformatorischen Berufe aus Wert. Schon für die Ergreifung und Verfolgung desselben muss ihm das individualeudämonistische Motiv der Verbesserung des eigenen Zustandes durch die Verbesserung des Zustandes der Gesellschaft vorgeschwebt haben. Wie es für die wahrhaft Edlen das Beste ist, selbst die Herrschaft in die Hand zu nehmen, so für ihn, einem in seinem Sinne gestalteten Gesellschaftszustand anzugehören. Zwar finden sich für diesen zentralen Punkt keine direkten Zeugnisse, doch deuten manche Aussprüche darauf hin, dass Sokrates die Weisheit als Erwägung des eigenen Vorteils auch für sein persönliches Wirken ausschlaggebend sein liess. Zunächst die Stellen, in denen Xenophon mit besonderer Emphase Sokrates für glückselig erklärt nebst der hinzutretenden Begründung. Nach IV. 8, 11 muss ein solcher Mann, wie Sokrates war, mit allen den vorher resümierend aufgezählten sittlichen und sonstigen Qualitäten, nicht nur für den besten, sondern auch für den glücklichsten Menschen gehalten werden — offenbar wegen der in diesen Qualitäten liegenden Bürgschaften für den Erfolg seines Wirkens. Dieselbe letzte Beziehung auf den Erfolg seines Wirkens liegt zu Grunde, wenn Sokrates IV. 8, 6 sein bisheriges Leben, weil er das Besserwerden inne wird, für das denkbar lustvollste erklärt. Das Besserwerden ist eben die Garantie des erfolg-

reichen Wirkens. Und wenn er I. 6, 14 dem Xenophon in dem Augenblicke, wo er die Unentgeltlichkeit durch den hohen Gewinn der aus seinem Wirken für ihn resultierenden Freundschaft rechtfertigt, als selig (μακάριος) erscheint, so scheint hier wieder, wenn auch vielleicht für Xenophon nicht deutlich bewusst, die Bedeutung des Freundschaftsbandes der Edlen für die Verbesserung der Zustände im Hintergrunde zu liegen. Halten ja doch in demselben Sinne IV. 8. 7 auch die Freunde Sokrates für den Glücklichsten aller Menschen, weil sie selbst durch den Verkehr mit ihm tüchtiger, also auch für ihn wertvoller werden. Und noch deutlicher tritt diese Schätzung der Freundschaft auch für ihn selbst I. 2, 8 hervor, wo Sokrates geradezu den vollen Lohn seines Wirkens in dem Vertrauen findet, dass die seine Grundsätze befolgenden Gefährten ihm selbst und untereinander fürs ganze Leben tüchtige Freunde sein werden. Ein eigentümliches Licht fällt durch diesen Zug auf die Stelle II. 6, 28, wo Sokrates selbst sich nicht scherzend, wie Xenophon IV. 1, 1 die Sache ansieht, sondern in vollem Ernste für einen leidenschaftlichen Erotiker erklärt, der mit unbezähmbarem Eifer um Gegenliebe wirbt. Auch diese erotische Leidenschaft entspringt aus dem Pathos des Sozialreformers und ist auf das entscheidende Mittel für seinen Zweck, die Beschaffung geeigneter Träger, gerichtet. Eine Vereinigung dieser beiden Gesichtspunkte seiner Eudaimonie, des Besserwerdens und des Erwerbs tüchtiger Freunde, bietet die Stelle I. 6, 9, wo Sokrates es mit dem grössten Nachdruck als seine dauernde Überzeugung ausspricht, dass keine Lust der aus diesen beiden Gütern entspringenden zu vergleichen sei. Ebenso ist ihm auch persönlich die Enthaltsamkeit nicht nur deshalb ein Gut, weil sie ihm ein genügendes Mass von Sinnengenuss ohne Abstumpfung und mühselige Veranstaltungen gewährt (I. 3, 15) und weil sie den göttergleichen Zustand der Bedürfnislosigkeit herbeiführt (I. 6, 10), sondern auch, weil sie eine erhöhte

Aktionsfähigkeit ermöglicht (I. 6, 9). Hiernach darf die ganze, in Abschnitt 17 entwickelte Lehre von der Eudaimonie der Herrschenden mit der geringen Abänderung auf Sokrates selbst übertragen werden, dass, was dort zum Gelingen der Herrscherthätigkeit, bei ihm zum Gelingen seines reformatorischen Strebens erforderlich ist.

Von einer anderen Seite tritt dieser individualeudämonistische Gesichtspunkt hervor, wenn Xenophon I. 2, 62 und 64 versichert, dass Sokrates von Seiten des Staates nicht den Tod, sondern die höchste Ehre verdient habe. Diese Ehre ist nach dem ganzen Zusammenhange unserer Auffassung die dem Sozialreformer als dem grössten Wohlthäter der Gesellschaft zukommende. Wer denkt in diesem Zusammenhange nicht an den Strafantrag auf Speisung im Prytaneum in der platonischen Apologie, einen Zug, der die Wahrscheinlichkeit, geschichtlich zu sein, für sich hat, und den man in diesem Falle nicht für einen geistreichen, aber übel angebrachten Scherz, sondern für den Ausfluss der tiefsten und ernstesten Überzeugung von der Bedeutung seines Wirkens zu halten hat? Ob freilich Xenophon von dem letzten Hintergedanken des sokratischen Wirkens ein deutliches Bewusstsein hat und nur mit Rücksicht auf die von ihm gewählte Verteidigungsweise ihn im Dunkel lässt, wird nicht auszumachen sein.

Jedenfalls betrachtet Sokrates, wenigstens soweit er sich von den Triebfedern seines Thuns bewusst Rechenschaft giebt, auch sein eigenes Wirken ganz unter dem individualeudämonistischen Gesichtspunkte. Mehr oder minder unbewusst mag ja wohl sein eigentlicher Gemütszustand ein ähnlicher gewesen sein, wie der eines Ulrich von Hutten, der seine lebhafte Teilnahme für die öffentlichen Dinge damit erklärt, dass ihn „Gott mit dem Gemüt beschweret“ habe, dass ihm gemeiner Schmerz weher thue und tiefer denn vielleicht Anderen zu Herzen gehe. Rechnet doch auch Sokrates IV. 1, 2 zu den Kennzeichen der ἀγαθαὶ φύσεις die

angeborene Begierde nach Allem, was zu einer heilsamen Einwirkung auf die Menschen und die menschlichen Verhältnisse dienlich ist. Vielleicht fand er aber mit Kant (Vom Erhabenen und Schönen Ros. IV. S. 425) im Eigennutze diejenige Eigenschaft, die dem Ganzen Haltung, Festigkeit und eine sichere Grundlage giebt, mehr als der schöne und momentan starke, aber unstetige und unberechenbare Trieb enthusiastischer Selbstlosigkeit dies zu thun im Stande ist. Jedenfalls ist das Mitgefühl das unberechenbare Individuelle, der utilitarische Verstand das, was Jedem andemonstriert werden kann und Jeder sich selbst andemonstrieren kann.

Freilich sieht es nun mit der Verwirklichung dieser spezifischen Eudaimonie im Leben des Sokrates doch etwas bedenklich aus und Xenophon selbst setzt seinen emphatischen Versicherungen über dessen Glückseligkeit durch die Ausführungen über die schliessliche Erwünschtheit des Todes für ihn, die seine Hinrichtung fast als einen verschämten Selbstmord erscheinen lassen, einen starken Dämpfer auf. Solange Sokrates noch hoffen konnte, eine für die Verwirklichung seiner Gesellschaftsreform ausreichende Zahl idealer Herrschernaturen aus seinem Kreise hervorgehen zu sehen, mussten natürlich alle die vorgenannten Gründe der Glückseligkeit, alle die Impulse zum rastlosen Weiterwirken in Kraft bleiben. Wie aber, wenn sich mehr und mehr die Überzeugung Bahn brach, dass der volle Erfolg einer Reform durch Herrschaft der wahrhaft Edlen nicht eintrat, wenn dabei zugleich der Gedanke an die mit der Vollendung des siebten Lebensdezenniums notwendig zu erwartende Abnahme der leiblichen und seelischen Frische und an die Unsicherheit der ökonomischen Lage, in der er an der Schwelle des Greisenalters sich und die Seinen vorfand, sich geltend machte? Wir heute kennen nur dürftige Fragmente aus der Geschichte des sokratischen Wirkens. Wir sehen aber schon aus den Nachrichten Xenophons über die Schülerschaft des Alcibiades und

Kritias, dass mindestens schon ein Vierteljahrhundert hindurch das Wirken des Sokrates die gleiche Richtung verfolgt hatte. Am Anfange dieser Bahn steht das Scheitern einer grossen Hoffnung durch das Missraten jener beiden staatsmännisch so hoch veranlagten Schüler. Wie viele ähnliche Misserfolge oder doch seinen eigentlichen Intentionen nicht entsprechende Halberfolge mochte Sokrates in seinem durch mehrere Dezennien fortgesetzten Wirken ausserdem zu verzeichnen haben! Mochte hier und da ein vereinzelter treuer Schüler in Haus und Staat den sokratischen Ton des Wirkens anschlagen, jedenfalls lässt sich ein veredelnder Einfluss seiner Schüler auf den Betrieb der Politik nicht nachweisen. Im Ganzen zeigen die Zustände Athens in Haus und Staat in den letzten Dezennien des fünften Jahrhunderts in zunehmender Hässlichkeit, wenn auch in wechselnden Formen, gerade die Missstände, gegen die sich die Kritik des Sokrates richtete. Keine Hetärie von Sokratikern übte einen beherrschenden Einfluss aus; die Formen der Verfassung wechselten nach Umständen, die mit der Sokratik nichts zu thun hatten. Was wollen diesen Gesamtzuständen gegenüber die paar wohlgesinnten, aber unbedeutenden Männer besagen, die Xenophon I. 2, 48 als Mustersokratiker aufzählt, ein Kriton, Chärephon und Chärekrates, ein Phädondas, der nach II. 10 wegen Verarmung in einem fremden Haushalte Unterkunft suchende Hermogenes, die beiden Ausländer Simmias und Kebes! Von den sonst bedeutender hervortretenden Schülern des von Xenophon geschilderten letzten Dezenniums gerät Plato in schroffer Entgegensetzung gegen die herrschenden Zustände in extreme politische Utopien, Antisthenes ist ein politisch einflussloser Halbbürtiger, Aristipp ein Ausländer, der überdies den eigentlichen Grundbestrebungen des Sokrates völlig ablehnend gegenübersteht, und Xenophon selbst zieht in die Fremde auf Abenteuer.

Musste nicht angesichts solcher Misserfolge in einem all-

mählich doch auch selbst und an sich monoton werdenden Wirken an der Schwelle der Siebziger auch die stärkste Spannkraft und Eukolie (IV. 8, 2) erlahmen? Das Daimonion IV. 8, 1 hat unbewusst die richtige Konsequenz der Sachlage gezogen und die Interpretation, die Sokrates gegen Hermogenes IV. 8, 8 dem Urteil des Daimonion giebt, hebt zwar nur die eine Seite der Sache, die Unmöglichkeit, das bisherige Wirken mit der gleichen Intensität fortzusetzen, hervor, trifft aber in diesem Punkte völlig das Richtige. Vollständig jedoch müsste diese Interpretation lauten: Unzulänglicher Erfolg des bisherigen Wirkens trotz aller aufgebotenen Anstrengungen und Unmöglichkeit, dies Wirken in der bisherigen Weise fortzusetzen. Offenbar ist eine Ermüdung und Entmutigung über ihn gekommen, vermöge deren er den Tod willkommen heisst. Das ist die eigentliche Tragik des sokratischen Wirkens, die freilich dann durch die gerichtliche Verfolgung seitens derselben Menschen, denen er die grösste Wohlthat hatte erweisen wollen, noch eine erschreckende Verschärfung erhält. Über die persönlichen und sachlichen Motive der Anklage und den Verlauf des Prozesses ist zu wenig Zuverlässiges bekannt, als das es sich lohnte, darauf noch besonders einzugehen. Mag bei einem Anytos das Gefühl erfahrener persönlicher Kränkung seitens eines durch seine liberale Gesinnungstüchtigkeit, wie durch sein Geld aufgeblasenen Protzen den Ausschlag gegeben haben, mag bei den nicht bloss wegen Verletzung ihres Richterdünkels durch die Art seiner Verteidigung, sondern aus sachlichen Gründen für schuldig stimmenden Richtern die Vorstellung einer vorhandenen Gefahr für die Demokratie ins Gewicht gefallen sein, wir kennen weder die geheimen Motive des Hauptanklägers, noch die wirkliche offizielle Begründung der Anklage, noch die massgebenden Gesichtspunkte der verurteilenden Richter. Der Kern der Situation aber liegt auch für uns trotzdem klar zu Tage. Er besteht einesteils in der

dauernden Erfolglosigkeit eines ein Menschenalter hindurch fortgesetzten, auf die höchsten Ziele gerichteten Wirkens, anderenteils in der hinzutretenden Ungeheuerlichkeit einer Anklage und Verurteilung zum Tode eben wegen dieses Wirkens, und angesichts dieses Kernes der Situation ist das xenophontische Gerede von Glückseligkeit nur Oberflächlichkeit oder bewusste Heuchelei; Sokrates hätte kein Mensch sein müssen, wenn er nicht diese schreckliche Disharmonie zwischen dem Gewollten und Erreichten, zwischen seinen volksbeglückerischen Intentionen und dem ihm bereiteten Lose auf das Schmerzlichste empfunden hätte. Sokrates wusste ja freilich dieses tragische Los mit der Würde und Heiterkeit des vollendeten Weisen zu ertragen und in seinem Lebensausgange ein hohes Beispiel von Erhabenheit über das Schicksal zu geben. Xenophon bezeugt IV. 8, 2 unter Hinweis auf den dreissigtägigen Zwischenraum zwischen Verurteilung und Tod, dass Sokrates in diesem Zeitraum die ihm vor allen Menschen eigene Freudigkeit und Heiterkeit der Seele unverkürzt bewahrt und so in der Schönheit seines Lebensendes von keinem Menschen, von dem man Kunde habe, übertroffen worden sei. Aber das mindert an der sachlichen Herbheit dieses Schicksals nichts; die überraschend trübe Ansicht vom Werte des Lebens, die im Schlussteil der platonischen Apologie und in seinen letzten Worten im Phädon (man schulde dem Asklepios einen Hahn), ihren Ausdruck findet, würden, wenn historisch, Zeugnisse sein, dass die wahre Grundstimmung seines Lebensendes mit dieser herben Schicksalslage übereinstimmte.

Versuchen wir schliesslich noch, die hauptsächlichen Fehler, nicht in seiner ethischen Lehre, sondern lediglich in den Grundprinzipien seines Reformplans, die notwendig zu Misserfolg führen mussten, kurz zu formulieren, so sind es zwei, von denen der erste die Vorbedingung des Zustandekommens in Frage stellen musste und in dieser Richtung auch thatsächlich wirksam wurde, der zweite selbst dann, wenn

die Vorbedingung verwirklicht wäre, das Zustandekommen und den Bestand der Reform fraglich erscheinen lassen musste.

Der erste Fehler liegt in der Annahme, dass sich eine geschlossene Gruppe wahrer καλοὶ κἀγαθοί heranbilden liesse, innerlich und numerisch stark genug, um durch blosse moralische Mittel zur Herrschaft gelangen und den ganzen Geist des Gesellschaftslebens umbilden zu können. Nur unter besonders günstigen Verhältnissen hinsichtlich des sich darbietenden Jugendmaterials, unter einer aussergewöhnlich glücklichen Konstellation in der Beschaffenheit der heranwachsenden Generation wäre es auch dem pädagogischen Genius eines Sokrates möglich gewesen, eine Körperschaft, wie er sie brauchte, heranzubilden. Diese Gunst des Zufalls wurde ihm versagt. Aber selbst wenn sie ihm momentan gewährt worden wäre, hätte darin doch noch immer keine Garantie für die Zukunft, für dauernden Fortbestand in künftigen Generationen gelegen. Die intellektuelle und moralische Aristokratie, in deren Hände er das Wohl der Gesamtheit legen wollte, konnte sich nicht erblich fortpflanzen, wie eine Aristokratie der Geburt oder des Besitzes. Sie konnte sich nur durch immer neue Auswahl aus der Gesamtheit und entsprechende Ausbildung fortpflanzen und erneuern. Der von ihm grossgezogene Stamm hätte, wenn die verbesserten Zustände sich hätten erhalten sollen, dauernd Schule machen müssen. Dieser Gesichtspunkt hat, soviel wir wenigstens bei Xenophon sehen, bei ihm gar keine Beachtung gefunden; er arbeitet nur für das nächste Reformziel und für die gegenwärtige Generation, der er persönlich seine Kräfte widmet. So wäre der Neuerung, auch wenn sie hätte zu Stande kommen können, kein dauernder Bestand gesichert gewesen.

Aber auch wenn diese Vorbedingung hätte erfüllt werden können, würde sich die zweite Voraussetzung, die seinem System zu Grunde lag, als hinfällig erwiesen haben, die

Voraussetzung, dass eine Bürgerschaft, wie die eigenwillige, leidenschaftliche, eingebildete, von Demagogen geleitete und verdorbene Athens, sich durch blossen Adel der Gesinnung in Verbindung mit Sachkunde und Überredungsgabe würde gewinnen und dauernd leiten lassen. Es ist kaum denkbar, dass der verwöhnte Demos sich den zu dualistischer Schroffheit ausgebildeten Gegensatz einer idealen leitenden Aristokratie und einer willenlosen, sich gutwillig leiten lassenden Masse dauernd würde gefallen lassen. Ein leitender Stand auch von den trefflichsten Eigenschaften, der sich nicht auf feste, durch Machtmittel aufrecht erhaltene Institutionen, sondern nur auf die Einsicht und den guten Willen der Masse stützen konnte, ist eine Utopie.

In beiden Voraussetzungen spricht sich ein schöner, aber unpraktischer und utopischer Idealismus aus. Sokrates ist mit seiner eigensten Intention gescheitert, aber aus den von ihm ausgegangenen Anregungen ist eine ganz andersartige, von ihm so nicht gewollte und vorgestellte Gedankensaat hervorgesprosst, die für den Grundcharakter der gesamten weiteren antiken Philosophie bestimmend geworden ist.

Dritter Hauptteil.

Die Geschichtlichkeit dieses Systems.

Einleitung.

Damit, dass es uns gelungen ist, aus den zusammenhangslosen Einzelzügen des xenophontischen Berichts ein leidlich zusammenhängendes Gedankensystem zusammenzusetzen, ist noch durchaus nicht die Historicität dieses Systems gegen Zweifel und Anfechtung sichergestellt. Auch wenn die geschichtliche Treue Xenophons der Intention nach rückhaltlos zugestanden wird, könnten doch thatsächlich in seinem Material solche Lücken oder Missverständnisse vorhanden sein, die auch die vorsichtigste Forschung hinsichtlich des systematischen Zusammenhangs auf falsche Bahnen lenken müsste. Auch könnte ja das von mir befolgte Verfahren in der Eruierung des Systems ein verkehrtes und demgemäss das Resultat ein irriges sein. Eine dritte an sich vorhandene Möglichkeit, die nämlich, dass Sokrates wirklich nur der wohlgesinnte Utilitätsmoralist mit meist vagen und verschwommenen Begriffen war, als der er dem bei Xenophon Stehenbleibenden erscheinen muss, scheint mir denn doch durch das nachgewiesene konkret reformatorische Ziel seines Wirkens ziemlich ausgeschlossen zu sein. Keinesfalls aber steht die Sache des in Teil II entwickelten systematischen Zusammenhangs seiner Lehre so glänzend, dass auch nur auf die geringsten weiteren Bestätigungen verzichtet werden könnte.

Als solche Bestätigungen nun können, falls sie sich darböten, folgende gelten. Erstens eine gewisse innere Glaubwürdigkeit als Widerspruchs- und Anstossfreiheit, Möglichkeit, Vorstellbarkeit, Plausibilität des Systems an sich abgesehen von allen historischen Zeugnissen und Zusammenhängen. Zweitens direkte äussere Zeugnisse. Drittens das Hineinpassen in die Zeitverhältnisse, insbesondere auch in den Gang der geistigen und speziell der philosophischen Entwicklung der Zeit, welche Punkte dann wieder durch das Hervortreten verwandter Bestrebungen bei anderen Zeitgenossen eine Bekräftignng finden würden. Viertens die Ableitbarkeit und Erklärbarkeit der Standpunkte und Bestrebungen der unmittelbaren Schüler des Sokrates gerade aus dieser Gestalt des sokratischen Systems, wobei denn neben einem Xenophon, Aristipp, Antisthenes und Euklid der weit überragenden und am besten bekannten Erscheinung eines Plato eine gesonderte Betrachtung gewidmet werden muss. Fünftens endlich die gesamte weitere Entwicklung der griechischen Philosophie, sofern sie etwa direkt oder indirekt Beeinflussungen durch diesen Gedankenkreis zeigen möchte. Nicht in allen Fällen lässt sich zwischen dem blossen historischen Zeugnis und der (unter IV. und V. aufgeführten) Beeinflussung zweifellos scheiden, im Prinzip aber muss an diesem Unterschiede streng festgehalten und demgemäss z. B. Plato an doppelter Stelle aufgeführt werden.

Ich werde mit aller mir möglichen Sorgfalt- und Vollständigkeit diese bestätigenden Gesichtspunkte verfolgen und es wird sich aus dieser Arbeit ein gewisser nicht ganz unerheblicher Ertrag ergeben. Es muss jedoch schon an dieser Stelle ausgesprochen werden, dass bei dem trümmerhaften Zustande der Überlieferung und bei der Unsicherheit der Data selbst da, wo, wie z. B. bei Plato, positives Material vorliegt, eine volle, jeder historischen Kritik standhaltende Beglaubigung nicht wird erreicht werden können. Die grösste

Überzeugungskraft wohnt schliesslich dem aus Xenophons Bericht gewonnenen Systeme selbst bei; auf wen die Ausführungen des zweiten Teils nicht schon überzeugend gewirkt haben, der wird auch durch die noch beizubringenden Beweisgründe nicht überzeugt werden.

1. Die innere Glaubwürdigkeit.

Die Berichte Xenophons über Sokrates tragen im Einzelnen den Stempel der Geschichtlichkeit und rufen zugleich den Eindruck einer nicht nur als Charakter, sondern auch intellektuell sehr hochstehenden Persönlichkeit hervor. Es erscheint daher nicht glaubhaft, dass der geschilderte Denker ein Menschenalter hindurch mit so verschwommenen, in fundamentalen Punkten unklaren Begriffen nach so vagen Zielen gestrebt haben sollte, wie das unmittelbare Zeugnis der Memorabilien glauben machen will. Der Berichterstatter erscheint als ein Mann von redlichem Willen, aber untergeordnetem Denkvermögen, der sich nicht über den Typus jener vagen Popularität des Denkens erheben kann, der auch das scharf Gedachte zu einer halben Trivalität wird. Dabei scheint er auch noch absichtlich in wohlmeinendem apologetischen Interesse teilweise ein Vertuschungssystem geübt zu haben.

Ich behaupte nun in diesem Labyrinth orientierende Fäden aufgezeigt zu haben, mit deren Hülfe ein in sich einheitliches Gedankensystem gefunden werden konnte, das zugleich innerlich möglich, als real vorstellbar, psychologisch denkbar ist.

Seinen festen Ausgangs- und Einigungspunkt hat dieses System an der Intention einer Umgestaltung des von schweren Schäden gedrückten Gesellschaftslebens im Interesse unbegrenzter Erhöhung der allgemeinen Wohlfahrt. Durch diesen Ausgangspunkt erhält die Energie und Nachhaltigkeit des die ganze Kraft einer ungewöhnlichen Begabung einsetzenden persönlichen Wirkens volle Verständlichkeit. Der Träger des Reform-

gedankens erwartet nicht nur persönlich seinen vollen Anteil am Glücke der verbesserten Zustände; ihn beseelt auch das Pathos des Reformers und das Gefühl einer ausserordentlichen Dignität und weittragenden Wichtigkeit seiner Bestrebungen.

Der grosse Reformgedanke soll nicht sowohl durch Änderung der Institutionen, als der massgebenden Personen verwirklicht werden. Gewalt ist nicht erforderlich; es kann überall an das Bestehende angeknüpft werden. In den vorhandenen grossen Hausständen ist überall das Wohl sehr zahlreicher Einzelner, die in den verschiedensten Beziehungen zum Ganzen des Hausstandes stehen, von der Tüchtigkeit und Leitungsfähigkeit der leitenden Persönlichkeit abhängig; ohne die Gesundheit und das Gedeihen dieser Teilorganismen ferner ist auch kein normaler Zustand des gesellschaftlichen Gesamtorganismus möglich. Ebenso hängt aber auch im Staate trotz der demokratischen Formen das Gedeihen nicht sowohl von dem Wirken und Verhalten der Massen ab, deren Interessen grösstenteils durch ihre Erwerbsthätigkeit in Anspruch genommen sind, sondern von dem Verhalten und der Leistungsfähigkeit der berufsmässigen Politiker, die von jeher die eigentliche Leitung in Händen gehabt und die Geschäfte besorgt haben und die von jeher verstanden haben, die der Form nach souveräne Masse mit demokratischen Mitteln zu gängeln und zu führen. Hier braucht nur an Stelle untüchtiger und den Staat für ihre gemein egoistischen Zwecke ausbeutender Schreier die fest verbundene Hetärie der wahrhaft Berufenen und Tüchtigen zu treten.

Die für diese leitenden Persönlichkeiten auf beiden Gebieten, in Haus und Staat, zu fordernden Eigenschaften bestimmen sich ganz nach dem durch ihr Wirken zu realisierenden Zwecke möglichster Wohlfahrt der Geleiteten und nach den Erfordernissen ihrer Stellung. Sie bedürfen auf der Grundlage einer aussergewöhnlichen Naturbegabung umfassender sittlicher und technischer Qualifikationen, letzterer

teils für alle in Betracht kommenden leitenden Stellungen übereinstimmend und gemeinsam, teils für die verschiedenen Arten derselben gesondert und verschieden. Die individuellen Beweggründe, um sich der hierzu erforderlichen ethischen und technischen Ausbildung zu unterziehen und in ihrem nachherigen ökonomischen und politischen Wirken die so erworbenen Eigenschaften unverrückt und gewissenhaft zu bethätigen, liegen in ihrem eigensten wohlverstandenen Interesse und können ihnen, die richtige intellektuelle und ethische Naturbeschaffenheit immer vorausgesetzt, intellektualistisch andemonstriert werden. Gelingt es also, die grossen Hauswirte in diesem Sinne von Jugend an zu beeinflussen und für die politischen Laufbahnen eine festgeschlossene und für die Erlangung der leitenden Stellungen genügend starke Hetärie in diesem Sinne Qualifizierter heranzubilden, so ist für die Verbesserung der Gesamtzustände und für die Förderung der allgemeinen Glückseligkeit ein gewaltiges Stück Arbeit geleistet; eine wahre Reform des gesamten gesellschaftlichen Zustandes hat sich vollzogen.

Es konnten hier nicht alle Einzelzüge des nachgewiesenen sokratischen Reformsystems, die ja überdies im Einzelnen vielfach unsicher und problematisch bleiben, wieder aufgeführt werden. Es kam nur darauf an, die wesentlichen Grundzüge des Gesamtbildes noch einmal vor Augen zu führen, um zu zeigen, dass diesem Ganzen eine gewisse überzeugende Kraft beiwohnt. Wir werden urteilen müssen, dass die Entstehung eines solchen Reformplanes in einem geistig bedeutenden und ideal gerichteten Menschen, dessen Geistesart zugleich mehr für die Idealität des Zieles, als für die praktische Frage der Durchführbarkeit und der Zulänglichkeit der Mittel empfänglich war, entstehen und zum Gegenstande eines Lebenswerkes und Lebensberufes werden konnte.

2. Direkte äussere Zeugnisse, abgesehen von Aristoteles und den Peripatetikern.

Es muss bereitwillig zugestanden werden, dass für die gegebene Auffassung des sokratischen Gedankensystems und insbesondere für den sozialpolitischen Grundgedanken desselben ein äusseres Zeugnis nicht beigebracht werden kann. Dies Manco kann aber wenig ins Gewicht fallen, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass ebenso wenig Gegeninstanzen beigebracht werden können, dass wir überhaupt ausser Xenophons Denkwürdigkeiten eigentlich historische Zeugnisse über die ganzen in Betracht kommenden Vorgänge nicht besitzen. Nicht nur fehlt jede eigene Aufzeichnung des Sokrates und jeder authentische Bericht über sein gesamtes Wirken wie über seinen Prozess, über die Anklagepunkte und die Verteidigung; auch die Schriften seiner bedeutenderen unmittelbaren Schüler, namentlich eines Antisthenes, die möglicher Weise Auskunft enthalten könnten, sind verloren. Ebenso bis auf wenige Spuren die gesamte zeitgenössische Literatur über den Prozess des Sokrates; ferner die gesamten Schriften der Akademiker, eines Speusipp, Xenokrates, Polemon u. s. w. Aristoteles scheint, nach seinen mehr als dürftigen Äusserungen über die Lehre des Sokrates zu schliessen, der historischen Frage nach dem Wirken und Schicksal desselben überaus kühl gegenüber gestanden zu haben, und auch der grosse Begründer der philosophischen Doxographie, Theophrast, hat nach dem bei Diog. Laert. 5, 42 ff. aufbewahrten, ziemlich verworrenen Schriftenverzeichnis der Sokratik ein historisches Interesse nicht zugewandt. Wie sehr trotz der ostensiblen Öffentlichkeit des sokratischen Wirkens der eigentliche Schwerpunkt desselben in den esoterischen Schülerkreis fiel, das wird, wie es nach meiner Auffassung seiner Intentionen in der Natur der Sache lag, so auch von Xenophon Mem. I. 4, 1 nachdrücklich bezeugt; dafür spricht auch das ungeheuerliche Zerrbild, das wenigstens noch um 424 in den

Wolken des Aristophanes davon entworfen werden konnte. Ein eigentümliches Missgeschick der Verdunkelung eines anfangs doch gewiss für den Kreis der Näherstehenden deutlichen und sicheren Thatbestandes waltet über dem Wirken des Sokrates; entweder ist nie ein objektiv zureichender Bericht darüber in die Öffentlichkeit gelangt, oder er ist, ohne für uns nachweisbare Spuren zu hinterlassen, wirkungslos wieder verhallt.

Diesem scheint nun die platonische Apologie entgegengehalten werden zn können, die in Übereinstimmung mit der herrschenden Annahme auch von Zeller noch (Phil. der Griech. II. 1^4, 195, 1) für „eine ihrem wesentlichen Inhalte nach treue Darstellung dessen, was Sokrates wirklich gesprochen hat“ erklärt und in diesem Sinne gegen die Kritik Georgiis (Einleitung zu seiner Übersetzung der Apologie) ausführlich verteidigt wird. Es ist nun schon im vierten Abschnitt der Einleitung der Gesichtspunkt der inneren Unwahrscheinlichkeit gegen die Darstellung der Apologie geltend gemacht worden. Jetzt, wo wir einen festen Boden unter den Füssen haben, lässt sich diese Argumentation noch erheblich verstärken. Wäre die Apologie historisch, so läge im zweiten Hauptteile der Rede, der positiven Rechtfertigung, von Kapitel 16 (p. 28) an, ein feierliches unter den ernstesten Umständen abgelegtes Selbstzeugnis des Sokrates vor, das, weit entfernt, die aus Xenophon gewonnenen Resultate zu bestätigen, nicht mehr und nicht weniger als diese gesamten Resultate über den Haufen werfen würde. Sokrates stellt sich hier nicht als in bestimmter Absicht auf einen engen Kreis sorgfältig ausgewählter Schüler wirkend, sondern als der grosse Universalseelsorger im buchstäblichsten Sinne, als Universalmoral- und Bussprediger der gesamten athenischen Bevölkerung ohne irgend eine Einschränkung hin. Wie im ersten Teile der Rede nicht der bildende Verkehr mit der Jugend, sondern die öffentliche Aufdeckung der Unwissenheit bei Menschen

aller Berufe als die eigentliche Aufgabe des Sokrates hingestellt wird, so ist im zweiten Teile die normale Entwicklung der Seele durch Tugend die wichtigste Angelegenheit des Menschen und sie bei Allen ohne Ausnahme zu fördern der göttliche Beruf des Sokrates, von dessen Erfüllung ihn keine menschliche Strafdrohung dispensieren kann (p. 31 C ff.). Dass er sich nicht aktiv an der Politik beteiligt, geschieht deshalb, weil er dann sicher nicht lange am Leben geblieben wäre und so seine heilsame Berufsthätigkeit nicht lange hätte ausüben können (p. 31 C ff.). Der Anschluss der durch sein Reden und Wirken (λέγοντος καὶ τὰ ἐμαυτοῦ πράττοντος) angezogenen Jünglinge an ihn erscheint als etwas rein Accidentelles, von ihm selbst in keiner Weise Gefördertes, sondern nur Zugelassenes; als Hauptanziehungspunkt erscheint dabei das ergötzliche Schauspiel der von ihm in Folge göttlichen Auftrags vorgenommenen Abstrafungen des Weisheitsdünkels an Leuten aller Kreise (p. 33).

Es ist nun doch wohl sonnenklar, dass hier in jedem Zuge ein völlig anderes Bild des sokratischen Wirkens entworfen wird, als bei Xenophon, verschieden nicht nur von dem Systeme seines Wirkens, das ich auf Grund des xenophontischen Berichtes entworfen habe, sondern von den ausdrücklichsten und unzweideutigsten Zeugnissen Xenophons selbst. Hier bildet das Objekt seines Wirkens die ganze athenische Bürgerschaft, deren Seelenheil es gilt; Sokrates ist ausschliesslicher und universeller paränetischer Moralist, ausgehend von dem Gedanken, dass die Normalität der Seele die höchste und wichtigste Angelegenheit des Menschen ist (29 D f.), dort fällt der Schwerpunkt desselben in den engeren Schülerkreis, den er zu bestimmten gesellschaftlichen Funktionen heranzubilden sucht. Hier gilt die Enthaltung von eigener politischer Thätigkeit dem Interesse der Selbsterhaltung für den Beruf als Seelenretter, dort (I. 6, 15) der Heranbildung Anderer zu staatsmännischer Tüchtigkeit. Hier ist der Ver-

kehr mit den Jünglingen etwas ganz Nebensächliches; sie stellen sich von selbst ein, hauptsächlich um bei seinen Abstrafungen die Corona zu bilden, dort zieht Sokrates mit eifrigem Bemühen Höherbegabte heran, macht sie empfänglich und unterzieht sie einer planvollen Belehrung. Diese beiden Darstellungen können nicht zusammen bestehen, sie sind unvereinbar; ihre unkritische Harmonisierung ist gerade an der unerträglichen, widerspruchsvollen Verschwommenheit Schuld, an der das herkömmliche Bild der Sokratik leidet.

Bei der Frage der Geschichtlichkeit der Apologie muss zunächst daran erinnert werden, dass nirgends geschrieben steht, dass Plato die wirkliche Verteidigungsrede des Sokrates reproduziert habe und dass er seine Apologie bald nach dem Tode des Sokrates verfasst habe. Angesichts des soeben dargelegten Sachverhalts scheint mir Joël (der echte und der xenophontische Sokrates I. S. 480 ff.) wenigstens in dem einen Punkte das Richtige getroffen zu haben, dass er Plato bei Abfassung der Apologie in gewissem Masse unter dem Einflusse des Antisthenes stehen und Sokrates als Seelenretter im Sinne des Cynismus wirken lässt. Anscheinend liegt in dieser Richtung die Lösung des so befremdlichen Apologieproblems. Jedenfalls scheint die Apologie einer Phase des ausschliesslichen und universellen Moralismus ohne politischen Beigeschmack in der Entwicklung Platos anzugehören, die auch in anderen Schriften seiner Frühzeit ihren Ausdruck gefunden hat. Es würde zu weitläufig werden, hier diese Richtung weiter zu verfolgen; es kommt hier nur darauf an, festzustellen, dass die platonische Apologie weder für noch gegen das aus Xenophon gewonnene Bild ins Feld geführt werden kann, weil sie überhaupt nicht den Charakter eines historischen Dokumentes hat.

Für einen Einzelpunkt des sokratischen Systems kann vielleicht eine Stelle der aristophanischen Wolken (424) als historisches Zeugnis angeführt werden. Als der alte

Strepsiades bemüht ist, seinen Sohn zum Eintritte in den Lehrkurs der neuen Weisen willig zu machen, charakterisiert er diese unter Anderem als μεριμνοφροντισταὶ καλοί τε κἀγαθοί (V. 101). Nun mag ja dieses Beiwort zunächst vom Vater mit Rücksicht auf die von der Mutter ererbten aristokratischen Neigungen des Sohnes, den der Vater selbst V. 789 als υἱὸς καλός τε κἀγαθός charakterisiert, gewählt sein; immerhin aber bleibt es auffällig, dass Strepsiades diese Männer, über die er sich V. 95 ff. ziemlich ironisch und wegwerfend äussert und deren Namen er nicht einmal genau zu wissen erklärt, gerade mit diesem Epitheton bezeichnet und vielleicht hat Walter (Geschichte der Ästhetik im Altertum S. 140) Recht, wenn er sagt: „Es ist nicht undenkbar, dass hier eine direkte Anspielung auf die Umdeutung und Annexion dieses Namens durch Sokrates vorliegt, eine Stichelei gegen den modernsten Missbrauch, den man (nach der Auffassung des Aristophenes) mit dem altehrwürdigen Namen trieb.“ Ein paar weitere Anklänge an Züge, die auch in den Memorabilien vorkommen, lassen sich vielleicht in folgenden Stellen der Wolken erkennen. V. 842 empfiehlt Strepsiades dem Sohne den Unterricht des Sokrates und Chairephon durch folgendes Motiv: γνώσει δὲ σαυτὸν ὡς ἀμαθὴς εἶ καὶ παχύς und V. 845 erwägt der Sohn in Bezug auf den Vater: πότερον παρανοίας αὐτὸν εἰσαγαγὼν ἕλω (vergl. Mem. IV. 2, 24 u. I. 2, 49).

Die beiden anderen aristophanischen Stellen, an denen des Sokrates verächtlich gedacht wird (Vögel 1554 f. aus d. J. 414 u. Frösche 1491 ff., 405), haben nicht die geringste Beziehung auf das Spezifische seiner Lehre. Dagegen kann als ein nicht unerhebliches Zeugnis für die individualeudämonistische Begründung der ethischen Forderung bei Sokrates eine bei Cicero und Clemens Alexandrinus erhaltene Stelle des Kleanthes, des zweiten Schulhauptes der Stoa, gelten. Nach Clemens Stromateis II § 131 sagte Kleanthes im 2. Buche περὶ ἡδονῆς, τὸν Σωκράτη παρ᾽ ἕκαστα (jederzeit) διδάσκειν, ὡς

ὁ αὐτὸς δίκαιός τε καὶ εὐδαίμων ἀνὴρ καὶ τῷ πρώτῳ διελόντι τὸ δίκαιον ἀπὸ τοῦ συμφέροντος καταρᾶσθαι ὡς ἀσεβές τι πρᾶγμα δεδρακότι. Denselben Ausspruch führt, ohne Angabe des Urhebers und in verkürzter Gestalt, Cicero Offic. III. c. 3 an: Accepimus, Socratem exsecrari solitum eos, qui primum haec (sc. utilitatem et honestatem) natura cohaerentia opinione distraxissent.

Eine ihn betreffende Stelle aus den Sillen des Pyrrhoneers Timon führt Diog. L. II. 19 an. Hier wird Sokrates bezeichnet als eine neue Richtung einschlagend (ἐκ δ' ἄρα τῶν ἀπέκλινε; wir wissen freilich nicht, von wem vorher die Rede war), als ἐννομολέσχης, als Bezauberer der Hellenen, als scharfer Dialektiker (ἀκριβολόγους ἀποφήνας), als Naserümpfer, als Rhetorenverhöhner, als ὑπαττικός und Ironiker. Diese Epitheta sind nicht alle verständlich, doch ist deutlich, dass Timon vornehmlich die nach aussen gewandte elenchtische Thätigkeit des Sokrates vor Augen hatte.

Hinsichtlich mehrerer historischer Monographien über Sokrates und seine Schule aus den letzten vorchristlichen Jahrhunderten (von den Peripatetikern wird erst im nächsten Abschnitt gehandelt werden) können wir nur das so gut wie völlige Verschwinden aus der Literatur konstatieren. So hatte Idomeneus von Lampsakus, der vertraute Schüler des Epikur, an den dessen bekannter letzter Brief gerichtet war (Diog. L. X. 5, 22, 25) περὶ τῶν Σωκρατικῶν geschrieben. Wohl mit Recht weist J. Müller in der Zusammenstellung seiner Fragmente (Historic. Graec. Fragm. II.) die meisten derselben, die mit Sokrates nichts zu thun haben, dagegen grossenteils ein Seitenstück zum angeblichen Aristipp περὶ παλαιᾶς τρυφῆς bilden, einer anderen historischen Schrift dieses Autors zu. Die einzige Angabe, die ausdrücklich aus obiger Schrift abgeleitet wird (Diog. L. II. 19) besagt, dass Sokrates mit Aeschines Rhetorik gelehrt habe (!). Offenbar aus demselben Buche stammt die Diog. II. 60, III. 36 dem Idomeneus bei-

gelegte Nachricht, dass die Unterredung im Gefängnis wegen der Flucht nicht mit Kriton, sondern mit Aeschines stattgefunden habe. Nach der ersteren der beiden Stellen habe Plato sie, weil er Aristipp gewogener gewesen, dem Kriton beigelegt. Dies ist offenbar sinnlos, zumal III. 36 Plato als Gegner auch des Aristipp bezeichnet wird. Es könnte also höchstens, da nach III. 36 Plato auch Aeschines nicht gewogen war, statt Aristipp Kriton gelesen werden. Ausserdem berichtet Athenäus XIII. 611, Aeschines habe seine Dialoge, ὡς οἱ ἀμφὶ τὸν Ἰδομενέα φασίν, von Xanthippe aus dem Nachlasse des Sokrates erhalten, also an Letzterem ein Plagiat begangen. Sonach scheint auch die gleichlautende Angabe bei Diog. II. 60, für die sich dieser auf Menedemos beruft, aus der Schrift des Idomeneus zu stammen. Wir erkennen hier den nörgelnden, klatsch- und verkleinerungssüchtigen Epikureer deutlich genug; über die Lehre des Sokrates erfahren wir nichts.

Auch von Panätius wird (bei Plutarch Aristid. 27) eine Schrift über Sokrates (ἐν τοῖς περὶ Σωκράτους) angeführt. Vielleicht war dies nur ein Abschnitt seiner Schrift περὶ αἱρέσεων, aus der Diog. L. II. 87 eine Angabe über die Lehre der Cyrenaiker anführt. Ohne Angabe der Schrift führt ihn Diog. II. 64 u. 85 als Gewährsmann für die Schriften der Sokratiker und des Aristipp an. Von seinen Ausführungen über Sokrates hat sich nichts erhalten.

Cicero ferner, der doch über grosse für uns verlorene Partien der philosophischen Literatur verfügte, würdigt die soziale Grundrichtung im Wirken des Sokrates im Allgemeinen, besonders in den bekannten Aussprüchen Tusc. V. 5, 10 und Acad. I. 4, 15 zutreffend, kommt aber über diese Allgemeinheiten nicht hinaus (vergl. das Einleitung 1 über ihn Bemerkte). Ein Zeugnis für die soziale Bedeutung der sokratischen Lehre scheint auch Plutarch zu bieten, wenn er Quaest. symp. VIII. 2, 2 in Bezug auf den Staat Platos bemerkt, dieser habe τῷ Σωκράτει Lykurg und Pythagoras beigemengt. Freilich

weiss Plutarch adv. Colot. 32 in einer langen Liste politischer Verdienste der Philosophen von Sokrates nur seine Gesetzestreue im Gefängnis nach dem platonischen Kriton anzuführen. Der dogmengeschichtliche Eifer der Doxographen sodann entbehrte zu sehr des historischen Sinnes, um neben der mechanischen Aneinanderreihung der Lehrmeinungen über Einzelprobleme ein Lehrsystem als Ganzes auffassen oder auch nur den Gedanken der pragmatischen Fortbildung eines einzelnen Lehrpunktes concipieren zu können. Überdies sind uns doxographische Notizen über die ethischpolitischen Lehren nur höchst spärlich erhalten. In der Übersicht des Karneades über die möglichen Lehren vom höchsten Gute (vgl. meinen Aufs. „Doxographisches zur Lehre vom τέλος“ Ztschr. f. Philos. Band 101, 1893) kam Sokrates nicht vor und in dem Verzeichnis der Lehren vom höchsten Gute bei Clemens Alexandrinus Strom. II. § 127 wird er nur als Vorläufer der platonischen Lehre von der providentiellen Ausgleichung zwischen sittlicher Güte und Glückseligkeit flüchtig gestreift (vergl. meinen vorstehend angeführten Aufsatz, S. 167 und 193). Diogenes Laertius, der doch sonst bei den bedeutenderen Philosophen oder Schulen ausführliche Zusammenstellungen der Dogmen bringt, hat bei Sokrates nur Biographisches, Anekdotisches und Apophthegmatisches, wobei manche Einzelsätze aus den Memorabilien und dem xenophontischen Gastmahl angeführt werden (II. 27, 29, 31, 45), jedoch auch platonische Schriften, der Theätet, der Euthyphron, der Lysis, der Euthydemos, der Menon, ja sogar der lehrhafte Teil des Phädon als sokratische Lehre enthaltend zitiert werden (§ 29 f., 38, 42). Nicht ohne Interesse ist, dass § 24 die Weigerung des Sokrates, Leon zu arretieren, als ein Beweis demokratischer Gesinnung betrachtet wird. Wenn er jedoch in einem § 34 angeführten Ausspruche den Respekt vor der Volksmenge mit dem Verhalten eines Menschen vergleicht, der eine einzelne falsche Münze als wertlos betrachtet,

einen ganzen Haufen solcher Münzen dagegen als etwas Wertvolles ansähe, so ist dies eine verschärfte Parallele zu der verächtlichen Kritik der Menge im Gespräch mit Charmides Mem. III. 7, 5 f.

Der Neuplatoniker Porphyrius hatte im dritten Buche seiner φιλόσοφος ἱστορία nach dem Zeugnis des Kirchenhistorikers Sokrates das Leben des Philosophen in herabsetzender Weise dargestellt und solche Dinge über ihn geschrieben, wie sie weder Meletos noch Anytos über Sokrates gesagt hatten. In der That kommen in den Fragmenten dieses dritten Buches (Nauck, Porphyrii opusc. selecta S. 8 ff.) neben einigen wohlwollenderen Äusserungen gerade die ärgsten der auf Aristoxenus zurückgehenden Verunglimpfungen des Sokrates vor und zwar teilweise unter ausdrücklicher Berufung auf Aristoxenus. Von einer etwaigen Würdigung der politischen Grundlehre des Sokrates in dieser Schrift des Porphyrius hat sich keine Spur erhalten. Auch sonst findet sich bei ihm nichts Erhebliches über die Lehre.

Schliesslich ist noch Athenäus und Stobäus zu erwähnen. In den dem 3. nachchristlichen Jahrhundert angehörigen Deipnosophisten des Athenäus zeigt sich grosse Belesenheit in den auch uns noch zugänglichen Quellen über Sokrates und noch einigen mehr. So wird V. Kap. 55 gegenüber der Notiz im platonischen Charmides, dass Sokrates bei Potidäa den Tapferkeitspreis an Alcibiades abgetreten habe (in Wirklichkeit nicht im Charmides, sondern Sympos. 220, D f), eine Stelle aus Antisthenes angeführt, nach der diese Abtretung bei Delion stattgefunden habe (215 c, 216 bc). Aber er stellt diese Belesenheit nur in den Dienst einer nörgelnden Kritik in Bezug auf die hervorstechendsten Züge in dem herkömmlichen Bilde des Sokrates. Die drei Feldzüge desselben sind ihm erdichtet; ebenso das dem Chärephon erteilte Orakel. Schon in dem von Xenophon und Plato über Sokrates Berichteten findet sich nach der Ansicht des Athenäus Vieles

eines Weisen und Jugendbildners Unwürdiges; er bringt aber auch darüber hinaus (besonders V. 61 u. 63) den unglaublichsten Klatsch über dessen Lebensführung zu Markte. Bei einer solchen Stellung zu dem Gegenstande kann von einer verständnisvollen Würdigung der Gedankenwelt des Sokrates von vornherein nicht die Rede sein. Sokrates gesteht ja selbst ein nichts zu wissen (V. 60); damit ist diese Frage erledigt.

Stobäus verletzt in keinem Punkte die Pietät gegen Sokrates, aber die Frage nach einem Lehrzusammenhange bei Sokrates liegt ganz ausserhalb seines Gesichtskreises und seiner Kompetenz. Schon in den Eklogen bringt er einige Excerpte aus den Memorabilien; reichlich fliessen diese im Florilegium, so dass Stobäus ein nicht unwichtiges Hülfsmittel für die Textkritik dieser Schrift bildet. Ausserdem aber bringt das Florilegium aus ungenannter Quelle eine sehr grosse Zahl angeblich sokratischer Apophthegmen, die aber fast ausnahmslos inhaltlich von einer erschreckenden Trivialität sind und nicht einmal den Reiz einer eigenartigen sprachlichen Einkleidung besitzen. Es sind fast durchweg Aussprüche, die jedes individuellen Gepräges entbehren und zu deren Produktion es keines philosophischen Tiefsinns bedarf, sondern höchstens einer mit einigem gesunden Menschenverstande gepaarten sittlichen Wohlgesinntheit. Es würde ein unnützes Bemühen sein, aus dieser Spreu die wenigen Körner herauszulesen, die einen dem spezifisch sokratischen Gedankenkreise naheliegenden Gedanken in glücklicher Ausprägung darbieten. und grosse Gutmütigkeit verraten, in diesen Sätzen Bestätigungen des aus den Memorabilien Entlehnten finden zu wollen. Dazu bewegen sich selbst die besten dieser Aphorismen, abgesehen davon, dass ihnen jede Gewähr fehlt, zu sehr in der Peripherie und zeigt sich vom Bewusstsein eines systematischen Zusammenhanges zu wenig eine Spur. Es mögen jedoch zur Veranschaulichung dieser Sachlage wenigstens einige der besten dieser Gedankensplitter angeführt werden. Das Leben des

Geizigen gleicht dem einem Toten vorgesetzten Gastmahl; Niemand hat Freude daran (XVII, 27). Wenn man im Theater die Sattler, die Schmiede, die Weber u. s. w. aufstehen hiesse, würden nur die Betreffenden sich erheben; wenn aber die Verständigen oder Gerechten, würden Alle aufstehen (XXIII, 8). Am Glück müssen, wie an der staatlichen Gemeinschaft, alle Würdigen Anteil haben (XXXXIII, 47). Nicht ohne Interesse sind bei Stobäus einige Anführungen sokratischer Aussprüche in Excerpten aus Reden des Stoikers Musonius, die beweisen, dass schon dieser den Sokrates als Apophthegmatiker im Munde führte. So nannte nach Musonius Sokrates die Philosophie eine politische und königliche Wissenschaft; wer sie erfasst hat, ist ein πολιτικός (XXXXVII, 67). Dies ist wohl eine Anspielung auf Mem. IV. 2, 11. So lässt Musonius den Sokrates sagen, der Philosoph untersuche beständig

ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ᾽ ἀγαθόν τε τετύκται

(Appendix II. 126. Dies Citat hatte übrigens nach Diog. L. II. 21 auch Demetrios von Byzanz dem Sokrates in den Mund gelegt.)

Weitere Zeugnisse, die sich über das völlig Triviale erhöben und von irgend einer Bedeutung für den Kernpunkt und die tieferen Zusammenhänge der sokratischen Lehre wären, wüsste ich nicht anzuführen. Es erübrigt nun noch, die bisher absichtlich bei Seite gelassenen Zeugnisse des Aristoteles und seiner Schule einer Untersuchung zu unterwerfen.

3. Das Zeugnis des Aristoteles und der Peripatetiker.

Aristoteles wird in historischen Fragen hinsichtlich der älteren Philosophie vielfach als letzte, untrügliche Instanz angerufen. Roma locuta, causa finita. So verwendet ihn auch Joël, indem er ihn als entscheidenden Zeugen für seine Auffassung der Sokratik ins Feld führt. Das hat ja nun wohl da eine Berechtigung, wo es sich um Philosopheme handelt, die in dem „Leser“ zugänglichen Schriften niedergelegt waren.

Fragen wir nun aber, woher dem Aristoteles eine objektiv historische Kenntnis des sokratischen Systems hätte kommen können, so ist darauf schwerlich eine befriedigende Antwort zu erteilen. Als Aristoteles siebzehnjährig um 367 nach Athen kam, war Sokrates über ein Menschenalter tot. Von einer Kenntnisnahme Xenophons oder irgend welcher auf den Prozess und Tod des Sokrates bezüglicher Schriften verrät er nirgends die leiseste Spur. Plato hatte, wie wir wenigstens nach dem vorstehend Erörterten annehmen müssen, sich vielleicht nie selbst eine ganz objektiv historische Vorstellung vom Ganzen der sokratischen Lehre gebildet; als Aristoteles nach Athen kam, war er 60 Jahre alt und hatte sich in seinem Denken unter heraklitischen, eleatischen, pythagoreischen Einflüssen von seinem sokratischen Ausgangspunkte sehr weit entfernt. In seiner Schule stand die Metaphysik nebst der zugehörigen Erkenntnislehre im Mittelpunkte des Interesses. Der historische Sokrates war diesen Männern nicht nur in zeitliche Ferne gerückt; auch das Urteil über seine Leistungen musste sich teils durch Verquickung mit dem in den platonischen Dialogen ihm in den Mund Gelegten sehr verwirrt, teils, soweit das echt Sokratische vom Platonischen etwa noch unterschieden wurde, sehr herabgestimmt haben. Man hatte wohl kaum noch ein Verständnis für die vom historischen Sokrates ausgegangenen Impulse, über die Plato selbst schon in seiner Entwicklungsperiode so rasch hinweggeschritten war. So konnte Aristoteles wohl nur einesteils eine ganz vage Vorstellung von den Plato durch Sokrates gewordenen Anregungen empfangen, andernteils konnte er verleitet werden, Gedanken, die er in den älteren Schriften Platos niedergelegt fand, für ursprünglich sokratische zu halten.

In der That zeigen die spärlichen Erwähnungen der Sokratik bei Aristoteles teils den einen, teils den anderen Charakter, und wenn dabei ein teilweises Zusammentreffen mit einigen Spezialzügen der echten Sokratik stattfindet, so

ist dies nicht auf Rechnung eines zutreffenden historischen Wissens bei Aristoteles zu setzen, sondern daraus zu erklären, dass ja in der That Plato solche Anregungen von Sokrates empfangen hatte, und dass jene Gedanken der älteren platonischen Schriften in der That der echten Sokratik noch nahe stehen.

In Beziehung auf Sokrates als den Lehrer Platos finden sich zunächst vier Stellen, in denen das angeblich von Sokrates Geleistete generell gewürdigt wird. Drei derselben finden sich in der Metaphysik. Nach Met. I. 6 (987 b, 1 ff.) hatte Sokrates dadurch auf Plato anregend gewirkt, dass er bei seiner unter Beiseitelassung der Naturphilosophie ausschliesslich auf das Ethische gerichteten Beschäftigung zuerst eine Erkenntnis vom Wesen der Definitionen erlangte, denen dann Plato nachher metaphysische Substanzen unterlegte. Ebenso XIII. 4 (1078 b, 17 ff.): Sokrates war bei seiner Beschäftigung mit den ethischen Tugenden bemüht, über sie allgemeine Begriffe aufzustellen und kam so als der Erste zum Streben nach einem Verfahren der Begriffsbildung. Indem er Syllogismen zu bilden suchte, musste er auf Begriffsbildung als Vorbedingung der Syllogismen kommen. Hier ist das Zeugnis beachtenswert, dass die Dialektik von Sokrates vornehmlich im Interesse der ethischen Erkenntnis geübt wurde, was aber die Syllogismen mit Sokrates zu thun haben sollen, ist mir nicht verständlich. Noch weniger aber, was die an dieser letzten Stelle weiter folgende Bemerkung mit Sokrates zu thun haben könnte. Aristoteles bemerkt nämlich hier, wenn die Dialektik schon genügend ausgebildet gewesen wäre, hätte auch ohne Begriffe das Entgegengesetzte untersucht und die Frage behandelt werden können, ob das Entgegengesetzte unter dieselbe Wissenschaft fällt. Zwei Dinge, fährt er fort, könne man mit Recht dem Sokrates zuschreiben, die Ausbildung der Induktion und die allgemeinen Definitionen. Doch habe Sokrates noch nicht (wie Plato) den Begriffen eine ge-

sonderte Wesenheit zugeschrieben. An der dritten Stelle Met. XIII. 9 (1086 b, 2 ff.) wird nur kurz unter Hinweis auf die vorige Stelle wiederholt, dass Sokrates durch seine Begriffsbestimmungen die Anregung zur Lehre von den Ideen als gesonderten Wesenheiten gegeben habe, ohne jedoch letztere Lehre selbst zu teilen.

Die vierte Stelle (Teile der Tiere I. 1 (642 a, 28 ff.) besagt nur, dass bei Sokrates das Streben nach Begriffsbestimmungen entschieden hervorgetreten sei, woran sich die Bemerkung anschliesst: τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον (?) ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες. Die Bedeutung für die platonische Metaphysik wird an dieser Stelle nicht hervorgehoben.

Offenbar wiederholt Aristoteles an diesen Stellen nur das summarische Urteil der alten Akademie über die historische Bedeutung des Sokrates. Von einer unabhängigen Information über das Wesen der Sokratik oder von einem selbständigen Eindringen in das Wesen derselben findet sich keine Spur.

Die andere Klasse der Erwähnungen kann mit mehr oder weniger überzeugender Sicherheit auf ganz bestimmte Stellen in einigen der älteren Schriften Platos zurückgeführt werden.

Da ist zunächst die Stelle Soph. elench. 32, 103 b, 7 f.: „Sokrates pflegte zu fragen, aber nicht zu antworten, denn er pflegte sein Nichtwissen zu behaupten.“ Diese Stelle beruht offenbar auf der bekannten Ausführung Theätet 150 B f., wo Sokrates seine Kunst als Hebammenkunst bezeichnet. Er sei ἄγονος σοφίας und der Vorwurf, dass er stets die Anderen frage, selbst aber nichts antworte, sei begründet, weil er keine Weisheit besitze u. s. w. Letztere Behauptung tritt auch in der Schilderung seines Verfahrens in der Apologie (21 D ff.) hervor, wo er den delphischen Spruch dadurch bewahrheitet, dass er seine Überlegenheit an Weisheit im Bewusstsein des Nichtwissens erkennt (ὅτι ἃ μὴ οἶδα οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι).

Auch in diesem Zuge liegt ja nun wohl etwas historisch Richtiges. Zwar wenn Sokrates im erziehlichen Privatverkehr

mit seinen Schülern fragend belehrte, lag seinen Fragen keineswegs die Prätension des Nichtwissens zu Grunde, vielmehr sind die Fragen, wie wir bei Xenophon sehen, darauf berechnet, auf ganz bestimmte, ihm schon vorher als gewiss vorschwebende Überzeugungen hinzuleiten. Von diesem lehrhaften, eigentlich sokratisierenden Verfahren aber unterscheidet Xenophon sehr bestimmt das dem Wissensdünkel Aussenstehender gegenüber angewandte Frageverfahren. Dass Sokrates dabei manchmal zwar nicht mit Wahrheit, aber mit ironischer Verstellung, die Miene des belehrungsbedürftigen Nichtwissens annahm, ist der Sachlage angemessen und von vornherein wahrscheinlich. Auch finden wir davon bei Xenophon selbst eine leise Spur, indem Mem. IV. 4, 9 der mit der sokratischen Weise vertraute Hippias sich weigert, mit seinem Begriffe der Gerechtigkeit herauszurücken, ehe Sokrates den seinigen zum Besten gegeben habe, denn er wolle sich nicht, wie die Anderen, der Verspottung des Sokrates preisgeben, der Alle frage und ad absurdum führe, selbst aber Niemandem Rechenschaft über die eigene Meinung geben wolle. Dieser Zug trifft also für den historischen Sokrates zu, betrifft aber nur eine eng begrenzte Sphäre und Art seiner Wirksamkeit und kann nicht, wie Joël will, für das Ganze derselben in Anspruch genommen werden.

Die folgenden aristotelischen Zeugnisse betreffen die ethischen Lehren des Sokrates. Auch hier ist Zurückführung auf ganz bestimmte platonische Stellen möglich. Zunächst heisst es Eth. Nik. III. 11 (1116 b, 4), Sokrates erkläre die Tapferkeit für eine ἐπιστήμη. Wenn wir diese Stelle in ihrem Zusammenhange betrachten, werden wir erkennen, dass sie auf Protag. 349 E f. beruht. Aristoteles stellt an dieser Stelle der wahren Tapferkeit fünf Arten derselben von untergeordnetem Werte entgegen (1116 a, 15 ff.) Die erste, wo man um der Ehre willen oder auch aus Furcht vor Ahndung der Feigheit tapfer ist. Die zweite, die aus einer beson-

deren Erfahrung und Geübtheit (ἐμπειρία) auf dem in Betracht kommenden Gebiete des Handelns hervorgeht. So erscheint den Soldaten auf Grund ihrer Erfahrung manche anscheinende Gefahr als unbedenklich; so sind sie infolge ihrer Ausrüstung und Waffenübung vorzüglich im Stande, den Feind zu schädigen und sich selbst Schädigungen abzuwehren. Es ist als ob Bewaffnete mit Waffenlosen oder Athleten mit Ungeschulten kämpften. Nicht die Tapfersten sind hier die Streitbarsten, sondern die Stärksten und Geübtesten. In diesem Zusammenhange nun findet sich der obige Satz und die ἐπιστήμη bedeutet also dem Zusammenhange nach nur diese erfahrungsmässige Gewandtheit. In ganz ähnlicher Weise nun wird Protagoras 349 E ff. von Sokrates der vorläufige Beweis geliefert, dass die Tapferkeit ein Wissen sei. Die Taucher tauchen kühnlich in die Brunnen, weil sie sich darauf verstehen (ἐπίστανται); die als Reiter oder Leichtbewaffnete Ausgebildeten kämpfen kühner in der betreffenden Weise, als die nicht Ausgebildeten und dieselben Menschen, nachdem sie das Betreffende gelernt haben, kühner als vorher. Hier haben wir die Abart der Tapferkeit aus Empirie. Die übrigen Abarten kommen für unseren Zweck nicht in Betracht. Übrigens findet sich eine ähnliche Ausführung auch Mem. III. 9, 2. Jede Naturanlage nimmt durch Lernen und Übung an Tapferkeit zu. Die Scythen und Thraker würden nicht als Schwerbewaffnete mit den Lacedämoniern den Kampf aufnehmen und ebenso wenig die Lacedämonier mit den leichten Waffen der Scythen oder Thraker gegen diese.

Hiernach ist also die Bemerkung, auch Sokrates erkläre die Tapferkeit für eine ἐπιστήμη, keineswegs ein Zeugnis von prinzipieller Tragweite für den Intellektualismus des historischen Sokrates, am allerwenigsten für die Lehre, dass das begriffliche Wissen allein tugendhaft mache. Die ἐπιστήμη ist nur die Substantivierung des ἐπίστανται der Protagorastelle und besagt weiter nichts, als dass auch der

Sokrates des Protagoras, den Aristoteles mutmasslich mit dem historischen identifiziert (wie ja in der That auch die Memorabilien einen ähnlichen Gedanken haben), unter Umständen eine durch Routine und Übung erworbene Fertigkeit für ein Element der Tapferkeit erklärte.

Eine unzweifelhafte Entlehnung aus dem Protagoras ist auch die Stelle Eth. Nic. VII. 3 (1145 b, 21 ff.) Hier stellt Aristoteles die Aporie auf, wie einer bei richtiger Einsicht unenthaltsam sein könne. Sokrates habe es für δεινόν erklärt, wenn bei vorhandenem Wissen etwas Anderes die Oberhand sollte gewinnen und den Menschen wie einen Sklaven umherschleifen könne (ἐνούσης ἐπιστήμης ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν ὡς ἀνδράποδον). Sokrates leugne überhaupt das Vorhandensein der Unenthaltsamkeit (nämlich offenbar in dem prägnanten Sinne des vollbewussten Handelns wider deutliches besseres Wissen); Niemand, der die Einsicht habe, handle gegen sein eigenes Bestes (παρὰ τὸ βέλτιστον); dies geschehe nur aus Unwissenheit (ἄγνοια). Diese Stelle ist entlehnt aus Protag. 352 B f., wo Sokrates den endgültigen Beweis angetreten hat, dass die Tapferkeit auf Wissen beruht. Die meisten Menschen betrachten die ἐπιστήμη als etwas Unkräftiges, nicht zum Leiten und Herrschen Befähigtes. Sie glauben daher ἐνούσης ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν, ἀλλ' ἄλλο τι...., διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων. Im Anschluss hieran erklärt auch Protagoras es für ein αἰσχρόν (entsprechend dem obigen δεινόν) zu leugnen, dass die ἐπιστήμη πάντων κράτιστον sei, worauf Sokrates nochmals als allgemeine Meinung hervorhebt, dass Viele, obwohl γιγνώσκοντες τὰ βέλτιστα, dennoch im entgegengesetzten Sinne handeln. Dass endlich dies Handeln gegen das eigene wahre Beste im Dienste der Lust Unwissenheit ist (ἀμαθία), nämlich eben Unwissenheit hinsichtlich des eigenen wahren Besten, die eben mit dem vagen und unkräftigen Wissen, das die Menge unter ἐπιστήμη

versteht, sehr wohl vereinigt sein kann, das tritt 357 D als Endresultat dieser ganzen Argumentation heraus. Diese Unwissenheit wird auch, wie bei Aristoteles Z. 29 ein πάθος, so Protag. 357 C ein πάθημα genannt.

Aus dem ganzen Zusammenhang im Protagoras wird nun ferner deutlich, was für das Verständnis der ganzen Frage von der grössten Wichtigkeit ist und was bei der formelhaften Kürze bei Aristoteles nicht klar wird, dass es sich bei der ganzen Frage nicht um die Erkenntnis der sittlichen Vorschrift, die Weisheit im ersten Sinne, sondern um die deutliche und nachhaltige Erkenntnis des Kausalnexus zwischen dem Handeln und den aus ihm entspringenden individuellen Vorteilen oder Nachteilen, also um die Weisheit im zweiten Sinne, handelt. Dass die entscheidende Bedeutung derselben für das richtige Handeln auch beim historischen Sokrates ein bedeutsamer Lehrpunkt ist, haben wir gesehen; mit dem blossen begrifflichen Wissen hinsichtlich des Sittlichen aber hat, wie sowohl die richtig verstandenen Memorabilienstellen lehren, als auch die ganze Argumentation im Protagoras zeigt, das hier vorliegende Problem gar nichts zu thun und damit verliert es fast seine ganze Schwierigkeit.

Auch das letzte der aristotelischen Zeugnisse, Eth. Nik. VI, 13 (1144 C, 17 ff.), scheint aus dem Gedankengange dieses letzten Teils des Protagoras entlehnt, wenn sich auch hier die Entlehnung nicht so unzweifelhaft lexikalisch nachweisen lässt, wie beim vorigen. Nach dieser Stelle lehrte Sokrates, alle Tugenden seien φρονήσεις. Von dieser Ansicht unterscheidet Aristoteles noch die der νῦν πάντες, die die Tugend für eine ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, d. h. κατὰ τὴν φρόνησιν erklären. Es scheint sich hier um den Standpunkt der Akademiker zu handeln, die unter Anwendung einer etwas konkreteren psychologischen Vermittelung in der ἕξις das doch zunächst beim Handeln in Betracht kommende Willenselement mit zur Geltung kommen liessen, während Sokrates in abstrakterer Aus-

drucksweise die φρόνησις direkt und ausschliesslich zum Ausgangspunkte des Handelns gemacht habe. Sokrates habe alle Tugenden für φρονήσεις, oder wie Z. 28 ff. dafür gesetzt wird für λόγοι erklärt, denn sie seien alle ἐπιστῆμαι; die νῦν πάντες brachten durch Hinzufügung der ἕξις das Willenselement zum Ausdruck, liessen dasselbe aber im tugendhaften Handeln ausschliesslich vom ὀρθὸς λόγος oder von der φρόνησις bestimmt sein. Aristoteles sieht in dieser Hinzufügung der ἕξις schon eine Ahnung des Richtigen, verbessert aber auch diese Formel noch dahin, dass die Tugend eine ἕξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου sei. Sie soll also nicht ausschliesslich durch die Einsicht oder das Wissen bestimmt sein; diese ist nur ein mitwirkender Faktor und die ἕξις ist nicht das indifferente, nur auf die Entscheidung der Einsicht wartende Wollen, sondern ein schon vorher durch einen anderen Faktor (nämlich nach aristotelischer Lehre durch die sittliche Gewöhnung) in der gleichen Richtung prädestiniertes Wollen.

Die hier dem Sokrates beigelegte Ansicht nun findet sich in der Protag. 252 C von Sokrates an Protagoras gerichteten Frage genau entsprechend formuliert. „Hältst du nicht die ἐπιστήμη für befähigt über den Menschen zu herrschen, so dass, wenn einer die Güter und Übel erkennt, er von nichts gezwungen wird, irgend etwas anderes zu thun, als was die ἐπιστήμη befiehlt, vielmehr die φρόνησις ausreichend ist, dem Menschen zu helfen?“ Hier finden sich auch die Ausdrücke ἐπιστήμη und φρόνησις übereinstimmend vor; jedenfalls ist der Sinn des von Aristoteles dem Sokrates beigelegten Satzes vornehmlich in dem letzten Satze (ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ) genau ausgedrückt. Damit stimmt denn ferner auch die Schlussformulierung der sokratischen Ansicht 361 B, alles sei ἐπιστήμη, die Gerechtigkeit, die Sophrosyne und die Tapferkeit, so dass hiernach die Tugend durchaus als etwas Lehrbares erscheine.

Es scheint hiernach erwiesen, dass die drei Zeugnisse über

die Ethik des Sokrates sämtlich dem letzten Abschnitte des Protagoras entlehnt sind. Aristoteles scheint diesen für den Ausdruck der echten sokratischen Lehre gehalten zu haben. In Wirklichkeit stand Sokrates, wie wir gesehen haben, der aristotelischen Lehre viel näher, als Plato im Protagoras, dessen Argumentation ohne Einschränkung auf die Lehrbarkeit der Tugend vermittelst der vollen Erkenntnis der aus dem Handeln resultierenden Güter und Übel, Lust- und Unlustfolgen hinausläuft.

Nun betrifft aber diese ganze Frage im Verhältnis zum Ganzen der sokratischen Lehre doch wieder nur einen Nebenpunkt, der unbeschadet des politisch-sozialen Hauptgesichtspunktes so oder anders formuliert werden könnte. Von der Eigenart dieses grossen Grundzuges verrät Aristoteles nirgends eine Kenntnis; auch in der Politik hat er nicht das Bewusstsein, dass der Impuls, der ihn selbst zum Entwurf des „besten Staates“ veranlasst, wesentlich mit von Sokrates ausgegangen ist und dass auch er indirekt diesem den Grundgedanken der von einer tugendhaften und sachkundigen Elite geleiteten rechtlosen Menge verdankt.

Die beiden anderen Ethiken, die eudemische und die grosse, beschäftigen sich an den auf Sokrates bezüglichen Stellen, die von Joël S. 211 ff. ausführlich besprochen werden, ausschliesslich mit dem schon in der nikomachischen Ethik behandelten Streitpunkte. Ohne anderweitige direkte Quellen der Information, sondern augenscheinlich auf der nikomachischen Ethik fussend, höchstens selbst noch auf den Protagoras zurückgehend, stellen auch sie Sokrates als den Vertreter eines einseitigen und ausschliesslichen Intellektualismus des sittlichen Handelns dar und überbieten in dieser Hinsicht noch die Darstellungsweise ihres Herrn und Meisters. Diese Übertreibung zeigt sich in verschiedenen Punkten, vornehmlich darin, dass nun das begriffliche Wissen über die Tugenden geradezu mit der Tugend selbst identifiziert wird

(so Eth. Eud. I. 5, 1216 C, 2 ff.), so dass nun die namentlich von Joël mit der extremsten Entschiedenheit vertretene Auffassung der sokratischen Ethik einen Rückhalt erhält. Es lohnt sich nicht, diese Stellen, in denen wir ein Zeugnis über die historische Sokratik nicht erkennen können, ins Einzelne zu verfolgen. Nachdem einmal Aristoteles die Bahn gebrochen, war diesen Peripatetikern Sokrates nur der Prügelknabe zur Widerlegung einer extremen Ansicht über das Zustandekommen des Sittlichen, mit der sie sich auseinanderzusetzen bemüht waren, und so haben diese im aristotelischen Codex vereinigten und unter der Autorität des Aristoteles gehenden Ethiker vornehmlich dazu beigetragen, das einseitige und falsche Bild des Sokrates als des blossen Ethikers und überdies als des bis zum Absurden extrem intellektualistischen Ethikers auf die Nachwelt zu bringen.

Von den übrigen Peripatetikern ist nur wenig zu sagen. Theophrast hat nach Ausweis des verworrenen Schriftenverzeichnisses Diog. L. V. 42 ff. den politischen Fragen eine grosse Anzahl von Schriften gewidmet, über deren Inhalt nichts bekannt ist. Dies beweist nur, dass der von Sokrates gegebene, durch Plato literarisch wirksam gewordene Impuls auch bei ihm noch fortwirkt. Dass er dabei auf Sokrates zu sprechen gekommen sein sollte, ist nicht wahrscheinlich; ob ihn seine historischen Forschungen auf Sokrates geführt haben, nicht bekannt. Ebenso ist es unbekannt, ob Aristoxenos, der Verläumder des Charakters und der Lebensführung des Sokrates, auch dessen Lehre in den Kreis seiner Betrachtung hineingezogen hat. Dagegen hat Phanias, ebenfalls direkter Aristotelesschüler, Landsmann und Freund des Theophrast (Diog. V. 37), eine Schrift περὶ τῶν Σωκρατικῶν verfasst, aus der Diog. (VI. 8) einen Ausspruch des Antisthenes anführt. Jedenfalls entstammte dieser selben Schrift auch die Angabe über das Honorarnehmen des Aristipp Diog. II. 65. In Bezug auf Sokrates selbst ist auch diese Quelle für uns völlig verloren.

Von den Schülern des Theophrast hat Demetrius Phalereus, geboren um 345, nach dem Verzeichnis seiner Schriften bei Diog. Laert. V. 84 auch einen Sokrates in einem Buche verfasst. Dass dieser identisch ist mit der Diog. Laert. IX. 37 und 57 erwähnten Apologie des Sokrates, ist wahrscheinlich, wenn auch nicht unbedingt gewiss, da das Schriftenverzeichnis unvollständig ist. (Vergl. Herwig, Über Demetrius Ph. Programm des Gymnasiums zu Rinteln 1850 S. 9 f.) In Plutarchs Leben des Aristides wird zweimal (c. 1. p. 287 und c. 27 p. 325) Demetrius Phalereus ἐν τῷ Σωκράτει zitiert. Über den Inhalt dieser Schrift, deren Verlust im Interesse unseres Gegenstandes auf das Bitterste beklagt werden muss, ist so gut wie nichts bekannt. Die spärlichen Anführungen derselben bei Späteren sind von Herwig a. a. O. S. 19 f. zusammengestellt; sie beziehen sich teils überhaupt nicht auf Sokrates, teils betreffen sie nicht die Lehre, sondern Äusserlichkeiten des Lebens des Sokrates. Namentlich figuriert auch Demetrius unter den Zeugen für die angeblich zweite Ehe des Sokrates mit Myrto, der Tochter des Aristides. Auch der völlige Verlust der übrigen philosophischen Schriften des Demetrius (über die Herwig a. a. O. S. 18—23 handelt) erscheint bei dem Interesse, das Demetrius anscheinend der Person und Lehre des Sokrates zugewandt hatte, als ein für unseren Gegenstand vitaler. Unter diesen Schriften befand sich ein Phädondas, wahrscheinlich ein Dialog, dessen Hauptunterredner der Mem. I. 2, 48 genannte Mustersokratiker war. Auch in seinem Ἐρωτικός, seinem Ἀριστείδης, seiner Schrift περὶ τύχης z. B. könnte Sokratisches erwartet werden.

4. Das Hineinpassen in die Zeitverhältnisse. Verwandte Bestrebungen bei anderen Zeitgenossen.

Dass sich die Philosophie zur Zeit des Sokrates von den bis dahin im Vordergrunde stehenden Naturspekulationen abwandte, könnte schon aus dem notwendig sich einstellenden

Überdruss an diesen resultatlosen Bestrebungen erklärt werden. Das Thema konnte als erschöpft gelten, wenigstens in dem Sinne, dass mit den bisherigen Methoden und Mitteln ihm neue Seiten nicht mehr abgewonnen werden konnten.

Dass dagegen das Interesse sich nun den praktischen Fragen des gesellschaftlichen Lebens zuwandte, dafür liegt der positive Grund einesteils in den gesellschaftlichen Nöten der Zeit, andernteils in dem sich geltend machenden Bedürfnis nach eingehenderer Belehrung und Ausbildung bei den praktischen Politikern, dem die Sophisten entgegen kamen, eine Belehrung, an die sich naturgemäss auch eine Behandlung der allgemeinen Probleme des Staats- und Gesellschaftslebens anschloss.

Den ersten dieser beiden Impulse angehend, so mussten zunächst in rein politischer Beziehung nach konsequenter Ausbildung der Demokratie die leitenden Stellungen mehr und mehr denen zufallen, die sich am besten darauf verstanden, den Pöbel zu haranguieren. Dass daneben die immer zunehmende Ungleichheit des Besitzes bei den Freien auch eine soziale Frage als Frage der normalen Regelung der Besitzverhältnisse zeitigte, darauf hat neuerdings Pöhlmann (Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I. Münch. 1893) in beredten Worten hingewiesen. So ist es denn nicht zu verwundern, dass „die beste Staatsverfassung“, die aus rein theoretischen Prinzipien ohne Anlehnung an das historisch Gegebene aufgebaute politische und soziale Utopie, anfängt, ein hervorragendes Problem der Philosophie zu werden. Leider ist die ganze Geschichte dieser Bestrebungen vor Plato bis auf einige dürftige Notizen für uns ein leeres Blatt und es ist unmöglich, davon ein befriedigendes Bild zu gewinnen.

Der Erste, der nach Aristoteles (Pol. II. 8. 1267 b 29) als nicht praktischer Politiker etwas über die beste Staatsverfassung (περὶ πολιτείας τῆς ἀρίστης) zu sagen versuchte, war Hippodamos von Milet, nach Hermann (de Hippodamo

Milesio, Marb. 1841) mutmasslich ein vielleicht um einige Jahre voranstehender Altersgenosse des Sokrates, nach der Vermutung O. Apelts (Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie Leipz. 1891 S. 382 ff.) der Lehrer des Sophisten Hippias. Nach den wenigen Notizen bei Aristoteles handeln über seinen Idealstaat Oncken, Staatslehre des Aristoteles I. S. 213 ff. und Pöhlmann a. a. O. S. 264.

Etwas jünger als Hippodamos ist Phaleas von Chalcedon, über den Aristoteles Pol. II. 7 einige Notizen bringt. Offenbar stellte auch er ein rein utopisches Staatsideal auf. Radikaler als Hippodamos verlangte er Gleichheit des Besitzes und der Erziehung für alle Bürger, wollte aber die Gewerbtreibenden vom Bürgerrecht ausschliessen und hinsichtlich ihrer eine kollektivistische Wirtschaft unter staatlicher Leitung einführen (vgl. Oncken S. 210 ff., Pöhlmann S. 265 ff.).

Eine viel entschiedenere Parallele zur politischen Reformtendenz des Sokrates, als diese Utopisten, bilden offenbar die älteren Sophisten, deren politische Theorien mutmasslich von ihrer nächsten Thätigkeit, den der Ausbildung leitender Persönlichkeiten gewidmeten Vorträgen, ihren Ausgangspunkt nahmen. In Beziehung auf diesen Ausgangspunkt und seine Ähnlichkeit mit dem, was auch bei Sokrates das nächste Absehen bildete, besitzen wir ein sehr bedeutsames Zeugnis in Platos Politie X p. 600 CD. Nach diesem pflegten Protagoras, Prodikos und sehr viele Andere (ἄλλοι πάμπολλοι) ihren Schülern die Überzeugung beizubringen, sie seien, wenn nicht von dem betreffenden Lehrer ausgebildet (ἐὰν μὴ σφεῖς αὐτῶν ἐπιστατήσωσι τὴν παιδείαν), weder ihr Hauswesen noch ihren Staat zu verwalten im Stande, und diese Lehrer würden wegen der in dieser Richtung den Zöglingen beigebrachten Weisheit (ἐπὶ ταύτῃ τῇ σοφίᾳ) so leidenschaftlich geliebt, dass ihre Schüler sie fast auf den Köpfen umhertrügen. Hier werden für eine zahlreiche Klasse von Lehrern mehrere Züge hervorgehoben, die mit dem von Xenophon entworfenen Bilde

der sokratischen Lehrthätigkeit genau übereinstimmen. Zunächst der Hauptpunkt, dass als der eigentliche Gegenstand des Unterrichts die Verwaltung von Haus und Staat erscheint. Ferner stimmt auch die enthusiastische Anhänglichkeit an die Lehrer mit entsprechenden Zügen bei Xenophon überein. Derselbe findet, dass schon das blosse Gedenken an Sokrates für seine Gefährten von Gewinn war (IV. 1, 1) und nach IV. 8, 11 trauerten alle nach Tüchtigkeit strebenden Bekannten des Sokrates noch zur Zeit der Abfassung der Schrift ihm dauernd wie keinem Anderen nach, ὡς ὠφελιμώτατον ὄντα πρὸς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν. Die genaueste Parallele aber zu diesem Schülerenthusiasmus bildet der Vorwurf des Anklägers I. 2, 52, Sokrates bringe den Jünglingen die Überzeugung bei, er sei der Weiseste und zugleich der Geschickteste, auch Andere weise zu machen, und bringe sie so dahin, dass bei ihnen im Vergleich mit ihm die Anderen für nichts gälten. Endlich liegt auch darin eine gewisse Ähnlichkeit, dass auch in der platonischen Stelle die direkte Bezeichnung als Schüler vermieden wird. Sie heissen einmal in Bezug auf die Lehrer οἱ ἐφ᾽ ἑαυτῶν und nachher οἱ ἑταῖροι.

Dass nun an einen solchen Unterricht in der praktischen Ökonomik und Staatskunst und deren Hülfswissenschaften sich leicht prinzipielle Gedanken über das Wesen des Staats und den wahren Staat anschlossen, ist evident. Über die Art und Weise freilich, wie sich bei den älteren Sophisten dieser Zusammenhang darstellte, fehlen uns fast alle Nachrichten. P r o t a g o r a s (geboren um 480) hatte nach Diog. L. IX. 55 eine Politie verfasst. Bemerkenswert ist auch, dass nach Diog. L. IX. 37 u. 57, an letzterer Stelle unter Berufung auf die παντοδαπὴ ἱστορία des Favorinus, Aristoxenos behauptet hatte, fast die ganze platonische Politie sei aus den Ἀντιλογικά des Protagoras (nach Diog. IX. 55 hatte dieser Ἀντιλογιῶν δύο verfasst) entlehnt. Daraus müsste gefolgert werden, dass auch diese letztgenannte Schrift sich mit Politik, und zwar in radikaler

Weise mit Reformpolitik, befasst hätte. Ein bedeutsames Zeugnis, dass man Protagoras eine Bedeutung als Staatstheoretiker beilegte, scheint auch darin zu liegen, dass sich unter den bei Diog. L. II. 121 aufgezählten siebzehn (natürlich pseudonymen) Dialogen des Kriton ein Πρωταγόρας ἢ Πολιτικός befand. Der Verfasser dieses Dialogs hatte vielleicht noch die eine oder andere der politischen Schriften des Protagoras vor sich. In diesem Zusammenhange mag auch noch angeführt werden, dass unter den Titeln dieser siebzehn kritonischen Dialoge auch Τί τὸ ἐπιτήδειον ἢ Πολιτικός und Περὶ νόμου vorkommt. Von dem Inhalt seiner Staatstheorie können wir uns nur nach seinem Mythos im Protagoras und den daran sich anschliessenden Ausführungen einige dürftige Vorstellungen machen. Die Menschen haben nach dem Mythos die Befähigung zu den Künsten erhalten, aber noch fehlt ihnen die πολιτικὴ τέχνη, so dass sie vereinzelt bleiben und wenn sie sich zusammenzuthun versuchen, in Streit geraten. Diese πολιτικὴ τέχνη ist offenbar keine Lehre oder Theorie, sondern ein Naturtrieb, denn sie besteht in der nunmehr nachträglich ihnen zu Teil werdenden Ausstattung mit dem Rechtsgefühl (δίκη) und dem Ehrbedürfnis (αἰδώς). Weil Alle an dieser Naturausstattung Anteil haben, ist auch eine Ausbildung derselben durch eine gewöhnende Erziehung möglich. Der vollkommenste Erzieher zur gesellschaftlichen Tüchtigkeit ist der Sophist (Prot. 322 B ff.). Protagoras will durch diese Ausführungen die Lehrbarkeit der Tugend beweisen; in Wirklichkeit beweist er nur, dass dem Gemeinschaftsleben der Menschen eine soziale Veranlagung zu Grunde liegt, die durch Erziehung gewohnheitsmässig (nicht intellektualistisch) verstärkt werden kann. Diese elementaren Grundzüge der protagoreischen Staatslehre erhalten sodann noch eine allerdings auch nur formale Ergänzung durch zwei Stellen des Theätet. Nach Theätet 167 A ff., 172 A f. sind, wie der moralische Zustand des Individuums, so auch die

Institutionen eines Gemeinwesens einer fortgehenden Verbesserung fähig. Wie der Sophist den Einzelnen erzieht, so können die weisen und tüchtigen Redner die in den Staaten geltenden Gerechtigkeitsbegriffe und damit auch die Institutionen selbst verbessern. Ob sich Protagoras über diese bloss relativistische und formalistische Fortschrittstheorie zu einem absoluten Staatsideal erhoben hat, ist nicht bekannt.

Neben Protagoras wurde in der Republikstelle als wirksamer Jugendbildner auf dem ökonomischen und politischen Gebiete Prodikos (geb. ca. 465) genannt. Bei ihm ist nicht einmal der Titel einer gesellschaftstheoretischen Schrift bezeugt. Aus dem heftigen Ausfall gegen die Demokratie in der ihm in den Mund gelegten Rede über den Unwert des Lebens im Axiochus (366 C; 368 C f.) kann vielleicht seine Abneigung gegen diese Staatsform geschlossen werden. Dazu stimmt es, dass in seiner Mem. II. 1 überlieferten Heraklesrede der junge Herakles offenbar der Typus des jungen Geburtsaristokraten ist und somit das politische Absehen des Prodikos auf sittliche Hebung und Veredlung der schon durch ihre Herkunft zur Herrschaft berufenen Geburtsaristokratie gerichtet ist. Die Tugend redet den jungen Herakles an als παῖς ἀγαθῶν τοκέων (§ 33); die Hoffnungen, die sie auf ihn setzt, gründen sich nicht allein auf die bei seiner Erziehung zu Tage getretene Tüchtigkeit seiner Natur, sondern auch auf seine Herkunft; sie kennt seine Eltern (§ 27). Als wichtigstes Ziel des jungen Aristokraten erscheint die Befähigung zu einem sowohl ruhm-, wie segensreichen politischen Wirken; als wesentlichste Bedingung dazu wird ganz wie bei Sokrates, doch in viel einseitigerer Beschränkung auf diesen einen Punkt, als bei diesem, die Enthaltsamkeit empfohlen. Im Unterschiede von Protagoras, der vornehmlich die Gewöhnung betont, und ähnlich wie bei Sokrates, wird hier vornehmlich das intellektualistische Motiv der aus dem richtigen Verhalten resultierenden eigenen wahren Glückseligkeit hervorgehoben. Somit erscheint auch

Prodikos als Sozialreformer, näher als Sozialreformer auf dem Boden der aristokratischen Staatsform durch sittliche Hebung der Geburtsaristokratie.

Auch Hippias (geb. ca. 465) beschäftigte sich offenbar, obgleich von etwaigen dahin einschlagenden Schriften höchstens die moralische Rede angeführt werden kann, in der Nestor dem jungen Neoptolemos Ratschläge erteilte (Zeller I. 2, 1061, 1, 1123, 2), mit staatstheoretischen Untersuchungen, über die uns freilich nur minimale Nachrichten zu Gebote stehen. Zunächst erscheint er in dem Mem. IV. 4 berichteten Gespräche mit Sokrates auch auf diesem Gebiete beweglich und veränderlich in seinen Ansichten. Im Gegensatze gegen Sokrates, sagt er als πολυμαθής über dieselben Fragen niemals das Gleiche und hat so eben über den Begriff der Gerechtigkeit eine Bestimmung gefunden, der Niemand widersprechen kann, deren Inhalt uns aber leider vorenthalten wird (§ 6 f.). Ebendaselbst erhebt er (§ 14) gegen den Wert des positiven Staatsgesetzes den Einwand, dass es oft von denselben, die es gegeben, wieder abgeschafft und geändert wird und noch entschiedener tritt er in dem gewiss dem Inhalte nach authentischen Ausspruche Protag. 337 C gegen das positive Gesetz auf, indem er es für einen Tyrannen erklärt, der Vieles gegen die Natur erzwingt. Dem gegenüber betont er in demselben Ausspruche die auf natürlicher Verwandtschaft der Menschen beruhenden sympathischen Gefühle als Band der Gemeinschaft. „Wir Alle sind von Natur, nicht durch Satzung (φύσει, οὐ νόμῳ), Verwandte, Angehörige, Mitbürger; das Gleiche ist dem Gleichen verwandt.“ Dazu stimmt dann auch wieder die offenbare Sympathie, die er Mem. IV. 4 der Lehre des Sokrates von den ungeschriebenen Gesetzen entgegenbringt. Es ist freilich schwer, auch nur zu vermuten, welche staatstheoretischen Konsequenzen er aus diesem, übrigens dem Ausgangspunkte des Protagoras verwandten, Prinzipe der natürlichen Sympathie gezogen haben mag.

Der Sophist Antiphon hatte eine Schrift περὶ ὁμονοίας verfasst, deren Titel schon ein auch Mem. IV. 4 vorkommendes politisches Schlagwort darstellt. Die geringfügigen Fragmente derselben, für die Dümmler (Prolegomena zu Platons Staat, Baseler Programm 1891) Parallelen bei Euripides nachweist, lassen die Grundtendenz des Autors nicht erkennen. In seinen Begegnungen mit Sokrates Mem. I. 6 charakterisiert sich dieser Sophist eher als ein Vertreter der nachstehend zu schildernden egoistischen Ausartung der Sophistik. Er betrachtet (§ 2) als den Zweck des Philosophierens (also auch der dadurch ermöglichten staatsmännischen Wirksamkeit) die individuelle Eudaimonie und wirft Sokrates vor, ein Lehrer der Kakodaimonie zu sein, ja er setzt diese Eudaimonie, wie Sokrates ihm vorwirft (§ 10), in Üppigkeit und Wohlleben. Folgerichtiger Weise beansprucht er auch für den Lehrer der Weisheit einen Entgelt, der es ihm ermöglicht, anständiger und angenehmer zu leben (§ 3).

Weitere Data über diese sozialreformatorische Bewegung der Zeit sucht Dümmler in der genannten Schrift zu eruieren. Er glaubt in den Reflexionen euripideischer Personen die Nachklänge einer ausgebreiteten, aber bald verschollenen publizistischen Literatur aus dem ersten Dezennium des peloponnesischen Krieges, einer Art von primitiver Journalistik, zu erkennen. Ob sich freilich diese Annahme einer leichtgeschürzten und kurzlebigen politischen Literatur in der Frühzeit der Prosa mit den historischen Entwicklungsgesetzen der schriftstellerischen Thätigkeit in Einklang bringen lässt, ist doch noch sehr die Frage, womit jedoch nicht bestritten werden soll, dass bei Euripides die die Zeit bewegenden sozialen Probleme ihren Widerhall gefunden haben.*)

*) Die Ausstellungen, die dieser Autor S. 29, 1 gegen einen Teil meiner Aufsätze im Archiv f. Gesch. d. Phil. erhebt, sind der Form nach hochfahrend und objektiv verletzend; inhaltlich stellen sie sich auf den Boden der bereits Einleitung 5 charakterisierten

Eine entschiedene Wendung ins krass Egoistische nimmt das hier zu Grunde liegende Streben nach Ausbildung für politisches Wirken und damit auch die daran sich anschliessende soziale Theorie seit dem Auftreten des Gorgias in Altgriechenland von 427 ab. Gorgias selbst lässt zwar die ethische Seite der politischen Thätigkeit noch nicht ganz fallen. Spuren einer moralischen Lehrthätigkeit seinerseits finden sich im Anfange des platonischen Menon und bei Aristoteles Pol. I. 13, und auch im platonischen Gorgias giebt er Sokrates zu, dass der Redner den Unterschied von Recht und Unrecht kennen müsse. Eigentlich aber will er nach dem Menon und Gorgias nicht Sophist in dem Sinne sein, nach dem die sittliche Erziehung als ein wesentliches Stück der politischen Ausbildung galt, sondern er will δεινὸν λέγειν machen, Redner bilden. Die Rede ist ihm nach dem platonischen Gorgias der wichtigste Hebel politischer Macht. Und an diesen letzten Gedanken schliessen sich dann die Thrasymachos und Kallikles an, denen die Gerechtigkeit im gewöhnlichen Sinne nur ein „fremdes Gut“, in ihrem eigenen Sinne das dem Stärkeren Zuträgliche ist, denen Sittlichkeit Schwäche und das natürliche, dem positiven entgegengesetzte Recht das der individuellen Begierde ist, deren Streben auf rücksichtlose Geltendmachung des Rechtes des Stärkeren, auf politische Macht behufs schrankenloser Ausbeutung gerichtet ist. Ihr politisches Ideal ist die Tyrannis und da ist es denn freilich mit den berechtigten Reformtendenzen zu Ende. An die Stelle des Sozialeudämonismus ist der nackte brutale Egoismus getreten.

In gewissem Masse hat sich mit den politischen Problemen auch Demokrit beschäftigt, der als annähernder Altersgenosse des Sokrates ebenfalls dieser Zeit angehört. Unter den Fragmenten bei Mullach (Fragm. ph. Gr. I. 352 ff.) findet sich

augenblicklich herrschenden Moderichtung in der Beurteilung der Memorabilien, deren Herrschaft jedoch voraussichtlich keine längere sein wird, als die der früheren, an deren Stelle sie getreten ist.

eine Anzahl von politischem Inhalt. Aus denselben geht jedoch nicht hervor, dass ihm eine geschlossene Staatstheorie oder politische Reformgedanken eigen waren. Wenn er wiederholt den Beruf zu herrschen auf die Tüchtigen beschränkt und den Unverständigen abspricht, wenn er eine gewaltsame Staatsumwälzung als ein Übel nicht nur für die Unterliegenden, sondern auch für die Sieger bezeichnet u. dgl., so berechtigen solche Aussprüche noch nicht zur Einreihung unter die Staatstheoretiker, sondern nur zu der Annahme, dass er als der von den Interessen der neuen Zeit bereits berührte Physiker wie über die eudämonistische Ethik, so auch über politische Probleme eingehend reflektiert hat. Jedenfalls aber zeigt sich doch auch darin der beherrschende Einfluss, den diese Probleme damals gewonnen hatten. Eine eigene politische Schrift von Demokrit kommt in dem Schriftenverzeichnis bei Diog. IX. 46 ff. nicht vor, man müsste denn die νομικὰ αἴτια dahin rechnen.

Ähnlich wie Demokrit war anscheinend auch Archelaos, der Schüler des Anaxagoras und angebliche Lehrer des Sokrates, der letzte Physiker, wie ihn Diog. II. 16 nennt, vom ethisch-politischen Geiste der Zeit ergriffen. Nach der eben angeführten Stelle bei Diog. philosophierte er nicht nur über die Natur, sondern auch über die Gesetze und über das Gute und Gerechte und behauptete unter Anderem schon im Geiste der späteren ethischen Skepsis, das Gerechte sowohl, wie das sittlich Verwerfliche (αἰσχρόν) sei nicht φύσει, sondern νόμῳ. Diese letzte Angabe wird jedoch von Zeller (I. 2 (5) S. 1037 f.) mit überzeugenden Gründen beanstandet.

Diese Anführungen werden genügen um zu zeigen, dass von der Mitte des fünften Jahrhunderts an im Gefolge des Bedürfnisses einer Vorbildung für politische Thätigkeit und der sich überall verschärfenden Probleme des staatlichen und sozialen Lebens das allgemeine Interesse sich der Verbesserung der öffentlichen Zustände zuwandte. Dadurch aber erhält eine Auffassung des sokratischen Wirkens, die auch für ihn

dies Problem in den Mittelpunkt stellt, eine neue Bestätigung. Wenn wir die allerdings nur höchst dürftigen Spuren verwandter Bestrebungen in Betracht ziehen, verliert das Hervortreten dieser Bestrebungen bei Sokrates seine Einzigartigkeit und reiht sich einer allgemein sich entwickelnden neuen Phase der Philosophie ein, deren beherrschendes Problem an Stelle der theoretischen Fragen das der Eudaimonie und zwar zunächst in der Form der Sozialeudämonie ist. Sokrates ist nur ein ausgezeichneter Vertreter einer mächtigen Zeitrichtung, der sozialeudämonistischen Übergangszeit, der ersten Vorstufe zur Periode der Herrschaft der individualeudämonistischen Ethik.

Einzigartig ist jedoch seine Stellung in Bezug auf seine unmittelbaren Schüler, zu deren Betrachtung wir jetzt übergehen. Sollten sich bei diesen verwandte Bestrebungen zeigen, so dürften diese auf von ihm empfangene Anregungen zurückgeführt und als Zeugnis für ihn als Sozialreformer verwertet werden.

5. Etwaige Spuren der Sokratik bei den unmittelbaren Schülern ausser Plato.

Unter den unmittelbaren Schülern des Sokrates ist zunächst Xenophon selbst in Betracht zu ziehen. Nicht als ob wir erwarten dürften, in seiner eigenen Gedankenentwicklung, wie sie uns namentlich im Oeconomicus und in der Cyropädie entgegentritt, einem tieferen Verständnisse der Sokratik zu begegnen, als in den referierenden Memorabilien. Ganz im Gegenteil; sie zeigen zunächst die mangelnde Schärfe des begrifflichen Denkens, die auch in den Memorabilien auffiel und die überall ein Herabsinken der sokratischen Begriffe ins Populäre und Triviale bewirkt; sie zeigen ferner die Vergröberung der religiösen Vorstellungen durch Wiederannäherung an die Volksreligion; sie zeigen endlich, und vornehmlich, wie durch Loslösung des Grundgedankens des Herrscher-

tums von der idealen, an die gegebenen Zustände anknüpfenden Reformtendenz dieser Gedanke des Herrschertums ganz und gar die egoistische Berechnung, die verschmitzte Klugheit und Pfiffigkeit in Wahrnehmung des eigenen Interesses in den Vordergrund treten lässt. Während bei Sokrates der sozialeudämonistische Gesichtspunkt der Verbesserung der vorliegenden Zustände, der Förderung der allgemeinen Wohlfahrt im Vordergrunde steht und der Nachweis der Coincidenz des eigenen Vorteils der Herrschenden mit dem der Beherrschten nur die individuellen Triebfedern der Ersteren in Bewegung setzen soll, findet in den beiden genannten Schriften Xenophons das Herrschen nur im eigenen Interesse des Herrschenden statt und es wird nur gezeigt, dass Tüchtigkeit, Sachkunde, Gerechtigkeit, Wohlwollen u. s. w. die beste Herrscherklugheit ist, am besten geeignet, die selbstischen Zwecke des Herrschenden zu fördern.

Nicht also, um etwaige Bestätigungen des aus den Memorabilien herausgeklaubten, Xenophon selbst verborgen gebliebenen systematischen Zusammenhanges zu finden, kommen diese Schriften in Betracht. Die in den Memorabilien ungewollt und unbewusst stehen gebliebenen Rudimente der echten sokratischen Lehre fallen hier der Natur der Sache nach vollends fort. Die Bedeutung dieser Schriften besteht vielmehr darin, dass sie zeigen, was sich Xenophon von dem Sokratischen wirklich verständnisvoll zu eigen gemacht hat, und so wenigstens bis zu einem gewissen Grade eine Bestätigung des Aufbaues des sokratischen Lehrsystems zu liefern im Stande sind.

Zunächst steht in beiden Schriften im Mittelpunkte der Gedanke des vernünftigen Herrschertums, das zwar ohne jeden idealen Nimbus ganz im Interesse des eigenen Wohlseins geübt wird, aber diesen Zweck ganz mit den von Sokrates empfohlenen Mitteln verfolgt. Der Oeconomicus sucht offenbar die in den nur dürftigen Andeutungen der Memorabilien über die richtige Leitung des Hauses zu Tage tretende Lücke

aus eigenen Mitteln auszufüllen. Die Leitung des Hauses erscheint dabei, wie bei Sokrates, ausdrücklich nur als ein Spezialfall der leitenden Thätigkeit überhaupt. So wird Kap. 13 die Herrscherkunst als Erfordernis des aufsichtführenden Sklaven (ἐπίτροπος) hingestellt und hierbei an die Begriffe des ἄρχειν ἱκανός und ἀρχικὸς ἀνθρώπων angeknüpft. Wer zu ihr für den Bedarf des Hauses anzuleiten versteht, ist auch im Stande, zur Herrschaft im grösseren Stile anzuleiten, δεσποτικοὺς ἀνθρώπων und βασιλικούς zu machen. Im Anschluss daran werden § 4 ff. die Mittel der Herrscherkunst angegeben. Ebenso erklärt das Schlusskapitel (21), die Herrscherkunst sei die gleiche beim Landbau, im Haushalt, im Staatsleben, im Kriege und auf dem Schiffe (§ 2 ff.); wer sie besitzt, hat etwas von dem Wesen eines Königs (§ 10). Als Muster einer Herrschernatur im grossen Stile wird 4, 18 f. der jüngere Cyrus erwähnt, bei dem besonders auch der freiwillige Gehorsam der Untergebenen und ihre Anhänglichkeit bis zur Lebensaufopferung hervorgehoben wird.

Als Muster speziell des Herrschers in der häuslichen Sphäre, des καλὸς κἀγαθός auf dem Gebiete des Haushalts, wird von Kap. 6, 12 an Ischomachos vorgeführt. Er überblickt das Ganze der häuslichen Geschäfte nach allen seinen Teilen und versieht den ihm selbst direkt zufallenden Teil, namentlich die Kontrolle der Feldarbeiter, in kluger und praktischer Weise. Als selbständige, aber doch auch wieder dem Manne in freiwilliger Dienstbarkeit sich unterordnende Mitarbeiterin für das Departement des Inneren weiss er höchst geschickt seine Gattin heranzubilden. Sehr bezeichnend für dies Verhältnis sind die den Abschluss des ersten Stadiums dieser Prozedur bezeichnenden Ausdrücke Oec. 7. 10: ἐπεὶ ἤδη μοι χειροήθης ἦν καὶ ἐτετιθάσευτο ὥστε διαλέγεσθαι. Der Frau ist wieder die Schaffnerin zugeordnet (9, 11 ff.), wie ihm selbst der ἐπίτροπος (Kap. 12 f.). Beide werden ganz nach den in den Memorabilien (z. B. I. 5; II. 1; V. 1, 2)

niedergelegten Erfordernissen für leitende und Vertrauensstellungen ausgewählt und ausgebildet. Kap. 7, 18 ff. werden die verschiedenen Bestandteile der Naturausstattung des Weibes für den ihr zufallenden Teil des Herrscherberufes, geringere Rüstigkeit, Kinderliebe, Ängstlichkeit aufgeführt, während sie an Gedächtnis, Sorgfalt und Thatkraft dem Manne nicht nachzustehen braucht.

Die Cyropädie beginnt mit der Erwägung, wie ungleich die Herrscherfähigkeit unter den Menschen verteilt sei. Nicht nur im Staatsleben herrscht Unstätigkeit in der Behauptung der Herrschaft, selbst in kleineren Haushaltungen zeigt sich oft Unbotmässigkeit der Untergebenen. Dem gegenüber steht der ältere Cyrus, der ein Reich von unermesslicher Ausdehnung nicht nur zusammen zu bringen, sondern auch zu organisieren und wirklich zu beherrschen verstand, als ein glänzendes Beispiel da, dass Menschen zu beherrschen nicht nur nicht unmöglich, sondern nicht einmal besonders schwer ist, wenn man es nur geschickt anzugreifen versteht. Xenophon hat deshalb nachgeforscht, in wieweit diesen Geburt und natürliche Anlage einerseits, Erziehung andrerseits in so hervorragender Weise zur Beherrschung von Menschen befähigt haben (I. 1).

Demgemäss wird I. 2, 1 seine Herkunft und Naturanlage, I. 2, 2—5, 1 seine Erziehung berichtet. Ganz wie bei Prodikos und abweichend von Sokrates scheint hier auch auf die aristokratische Herkunft als unzweifelhafte Garantie in der Tüchtigkeit Gewicht gelegt zu werden. Er bewährt dann seine Herrschernatur zunächst als Feldherr in den Kriegszügen, durch die er sein ungeheures Reich zusammenbringt, (bis VII, 4), ferner in den umfassenden Einrichtungen, die er zur Organisation des grossen Staatswesens trifft (bis VIII, 5), endlich in der Weise, in der er bis an seinen Tod ruhmvoll seine leitende Stellung behauptet. So ist hier das Ganze bewusst und absichtlich unter den leitenden Gesichtspunkt der

Herrscherkunst auf politischem Gebiete gestellt. Wie Ischomachus für das Haus, so ist Cyrus für den Staat das Muster der Herrschernatur, freilich beide ohne den idealen sozialeudämonistischen Hintergrund der echten Sokratik, mit der abschreckenden, philisterhaften Berechnung eines engbrüstigen Egoismus, dem der eigene Erfolg der letzte und höchste Gesichtspunkt ist. Innerhalb dieser Grenzen aber finden wir hier in noch viel überraschenderem Masse, als im Oeconomicus, eine Abhängigkeit von dem in den Memorabilien niedergelegten Gedankenkreise, eine Abhängigkeit, die eine zeitlich benachbarte Entstehungsweise beider Schriften vermuten lässt und die geradezu als Beweismittel für die Echtheit und Integrität der Memorabilien verwandt werden könnte.

Ich möchte zur Veranschaulichung dieser Sachlage nur einige besonders hervorstechende Beispiele beibringen.

Als Cyrus zum ersten Male zu Felde zieht, begleitet ihn sein Vater und zwischen Beiden findet I. 6 ein Gespräch statt, in dem alle für den angehenden Feldherrn bedeutenden Gesichtspunkte nach früheren Anleitungen rekapituliert werden. Nach § 2 hat der Vater ihn in der Deutung der Vorzeichen unterrichten lassen, damit er in diesem Punkte von fremder Hülfe unabhängig sei. Ebenso erscheint Mem. IV. 7, 10 unter den zur Autarkie des καλὸς κἀγαθός gehörigen Fertigkeiten auch die Kenntnis der Mantik. Nach Cyrop. I. 6, 3 ist die Gnade der Götter erforderlich, um sich ihren Rat zu sichern, nach Mem. I. 1, 9 erteilen sie Vorzeichen, wem sie gnädig sind. Nach § 6 muss man zunächst selbst das Seine thun, ehe man sich an die Götter wendet; dasselbe wird hinsichtlich des Gebrauchs der Vorzeichen Mem. I. 1, 6 u. 9 eingeschärft. Nach § 7 gehört zu den hauptsächlichsten Obliegenheiten eines Feldherrn ganz wie Mem. III. 1, 6; Kap. 2; Kap. 4, 6, die Fürsorge für die Bedürfnisse der Untergebenen. Nach § 8 muss ganz so wie Mem. II. 1 der Herrscher der Thätigste sein. Nach § 12 hat der junge Cyrus einst, ganz so wie der

Jüngling in Mem. III. 1, an einem bezahlten Kursus der Feldherrnkunst teilgenommen und ganz so wie dort hat der Vortragende nur die Taktik gelehrt und wie dort von Sokrates, so ist hier vom Vater dieser Defekt nachher konstatiert und ausgeglichen worden. Die Auslassung über Mässigkeit im Essen und nachfolgender Leibesübung § 17 entspricht bis auf den Wortlaut (ὑπερεσθίειν — ὑπερπιμπλάναι, ἐκπονεῖν) der Stelle Mem. I. 2, 4. Der Vergleich der Gehorchenden mit Choreuten § 18 findet sich auch Mem. III. 5, 6 u. 18. Eine offenbar beabsichtigte Abweichung von der von Sokrates gelehrten Berechtigung der Lüge, wenn es gilt, dem Heere Mut einzuflössen (Mem. IV. 2, 17), findet sich § 19 und 31. An der ersten dieser beiden Stellen wird darauf hingewiesen, dass das Mittel der Erweckung von Hoffnungen, die sich nicht verwirklichen, nach wiederholten Enttäuschungen unwirksam werden müsste; § 31 ist geradezu von einem ehemals bei den Persern wirkenden Lehrer die Rede, der im Jugendunterricht Lug, Trug, Diebstahl und Übervorteilung unter Umständen, nämlich Feinden gegenüber und bei Freunden zu deren Bestem, für erlaubt erklärt habe. Es sei jedoch dem gegenüber, weil Solches noch nicht vor die Ohren der Jugend gehöre, die einfache Einschärfung der Wahrhaftigkeit im Unterricht angeordnet worden. Ob hier Xenophon wirklich an Sokrates Kritik üben oder nur das Lokalkolorit der strengen persischen Wahrheitsliebe (cf. III. 1, 9) festhalten will, muss dahingestellt bleiben; jedenfalls ist die Bezugnahme auf das Euthydemosgespräch unverkennbar. Das Ehrgefühl als Antrieb zum Gehorsam § 20 erinnert an das entsprechende Lob des Ehrgefühls Mem. III. 3, 13; 5, 3 und wenn dann § 24 f. als ein noch besseres Mittel der Disziplin die Überzeugung von der Sachverständigkeit des Leiters gepriesen wird, so entspricht dies bis auf die an beiden Stellen gebrauchten Bilder vom Arzte und Steuermann der Stelle III. 3, 9. Der Ausspruch, dass der sicherste Weg zum Gelten für etwas das Sein ist § 22, ent-

spricht genau der Stelle Mem. II. 6, 39 und die nähere Ausführung des Gedankens durch Veranschaulichung des ἀλάζων, der vergeblich allerlei Mittel der Täuschung anwendet, am Bilde des Steuermanns und Flötenspielers ebenso genau dem Gedankengange von Mem. I. 7. Die Ausführung § 27, was der Feldherr Alles sein muss, entspricht bis auf den Wortlaut der einzelnen Ausdrücke (ἐπίβουλος, κλέπτης, ἅρπαξ, πλεονεκτής) der Aufzählung Mem. III. 1, 6. Das Fangen von Vögeln durch Lockvögel § 39 kommt auch Mem. II. 1, 4 vor, besonders aber die detaillierte Schilderung der Hasenjagd § 40 findet ihre bis in die Einzelheiten (mehrere Arten Hunde, Netze) gehende Parallele Mem. III. 11, 7 f. Ebenso endlich die ins Einzelne gehende Ausführung über die Wichtigkeit der Vorzeichen wegen der menschlichen Unfähigkeit, den Ausgang ihrer Unternehmungen voraus zu erkennen, und der unbeschränkten Allwissenheit der Götter § 44 ff., an Mem. I. 1, 7 f. und 19.

So bildet ferner die Befürchtung des Cyrus, durch den Anblick eines schönen Weibes zur Vernachlässigung seiner Geschäfte verleitet zu werden, nebst dem daran sich anschliessenden Gespräche V. 1, 8 ff., woran sich dann auch noch VI. 1, 36 anschliesst, einen genauen Kommentar zu Mem. I. 3, 8. Die Ausführung VII. 5, 80, dass Mühe die Würze des Glückes und ohne Bedürfnis auch das Kostbarste keinen Genuss gewährt, findet ihre Parallele an Stellen, wie Mem. I. 2, 5; 6, 5; III. 11, 13 f.; IV. 5, 9. Und wenn endlich der Armenierkönig den weisen Lehrer seines Sohnes Tigranes hat hinrichten lassen, weil er den Sohn verderbe und ihn anhänglicher an sich als den Vater mache (III. 1, 38 f. cf. § 14), so entspricht dies dem Mem. I. 2, 52 vom Ankläger gegen Sokrates erhobenen Vorwurf, er bringe seine Gefährten dahin, dass die Anderen im Vergleich mit ihm bei ihnen für nichts geachtet würden.

Über die Vergröberung der religiösen Vorstellungen durch Annäherung an die Volksreligion ist für den Oeconomicus

schon im 5. Abschnitte der Einleitung Einiges beigebracht worden. Eine vollständige Zusammenstellung des hieher Gehörigen nicht nur aus unseren beiden Schriften, sondern aus sämtlichen Schriften Xenophons hat Joël (der echte und der xenophontische Sokrates I) gegeben. Xenophon muss sich auf dem religiösen Gebiete einer Abweichung seines eigenen Standpunktes von dem sokratischen deutlich bewusst geworden sein. Ausserdem bringt es die rein egoistische Fassung des Herrschertums mit sich, dass auch das religiöse Verhalten der Herrschenden nicht wie bei Sokrates unter den Gesichtspunkt des Gelingens seiner sozialeudämonistischen Aufgabe gestellt wird, sondern ausschliesslich als Deisidaimonie zur Förderung seines eigenen Nutzens und Wohles durch die Hülfe der Götter erscheint.

Der Mangel der begrifflichen Schärfe zeigt sich namentlich in den ethischen Begriffen. Hier ist die in den Memorabilien wenigstens in einigen Stellen zu Tage tretende Fassung der Sophrosyne als Einheit der sittlichen Willensrichtung und die Bedeutung der Weisheit als der zugehörigen sittlichen Erkenntnis völlig wieder verloren gegangen; man erkennt, dass sich Xenophon diesen Teil des sokratischen Gedankenkreises nicht anzueignen vermocht hat. Das durch die Beziehung auf den letzten Zweck der Herrschaft geknüpfte Band zwischen den Tugenden wird zerrissen; die Tugenden erscheinen koordiniert ohne innere Einheit. Demgemäss tritt auch die Sophrosyne ganz in der populären Bedeutung nur als eine Tugend neben den anderen, der Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Enthaltsamkeit auf.

Als Beweis hierfür sei aus dem Oeconomicus nur eine charakteristische Stelle angeführt. Als Ischomachos beginnt, sein junges Weib auf ihre Pflichten im Haushalt aufmerksam zu machen, weist sie bescheiden jede Fähigkeit zur Mitwirkung ab; hier komme alles auf den Mann an; als ihre einzige Aufgabe habe ihr die Mutter das σωφρονεῖν bezeichnet. Ischo-

machos antwortet, dass auch ihm der Vater das Gleiche gesagt habe. Nun aber sei es doch Sache des Sophron, gleich viel ob Mann oder Weib, durch sein Thun den vorhandenen Besitz nach Kräften zu erhalten und in anständiger und gerechter Weise zu vermehren (7, 14 f.). Hier kommt der schwankende und schillernde Sinn des populären Terminus so recht zur Anschauung. Während als Grundbedeutung die verständige Anpassung an die Verhältnisse vorschwebt, geht der Rat der Mutter an die erst fünfzehnjährige Tochter offenbar auf bescheidene Unterordnung, der des Vaters an den Sohn dagegen auf verständige und solide Lebensführung. Die Auslegung endlich, die Ischomachus selbst dem Worte gibt, geht auf Betriebsamkeit, Klugheit und Fleiss in der Wirtschaft unter Ausschluss des unreellen Gewinnes. Von der sokratischen Erweiterung und Vertiefung der Bedeutung keine Spur.

In der Cyropädie kommen zunächst bei der Erziehung der persischen Knaben I. 2, 6 ff. die hauptsächlichsten Tugenden vor. Als Zweck des Schulbesuchs wird geradezu, wie bei den Griechen die Erlernung des Lesens und Schreibens, die Erlernung der Gerechtigkeit angesehen. Zur Gerechtigkeit wird anscheinend, ganz wie bei Sokrates, auch die Dankbarkeit gerechnet; der Undankbare vernachlässigt auch seine Pflichten gegen Götter, Eltern, Vaterland und Freunde. Ausser der Gerechtigkeit wird auch die Sophrosyne gelehrt, wobei bemerkt wird, dass die Kinder auch am Verhalten der Erwachsenen den ganzen Tag über ein Vorbild der Sophrosyne vor Augen haben. An die Anleitung zur Sophrosyne schliesst sich die zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. Endlich lernen sie auch Enthaltsamkeit in Speise und Trank. Die Speise besteht in Brot und Kresse, der Trank in Wasser.

Eine charakteristische Stelle ist ferner III. 1, 16 ff., wo der armenische Königssohn Tigranes seine Ansicht über die Sophrosyne zum Besten gibt. Er meint, ohne Sophrosyne sei auch keine andere Tugend von Nutzen, denn ohne sie sei

weder Stärke, noch Tapferkeit, noch Tüchtigkeit im Reiten, noch Reichtum, noch Macht und Ansehen im Staate von Wert. Hier tritt in der Subsumption der allerverschiedensten Dinge unter den Begriff der Tugend die ganze Laxheit des xenophontischen Denkens zu Tage. Als der Gegensatz der Sophrosyne erscheint hier die Aphrosyne, trotzdem aber wird sie nicht als ein auf Erkennis beruhender Zustand, sondern als eine Stimmung, wie die Traurigkeit, bezeichnet. Dem Zusammenhang der Stelle nach aber scheint sie hier, da es sich um den so eben noch widersetzlichen, jetzt aber in Würdigung der eigenen Ohnmacht zur Unterordnung geneigten Armenierkönig handelt, eine aus richtiger Würdigung der eigenen Lage entspringende Fügsamkeit zu bedeuten.

Die Koordination der Tugenden ohne höheren Einheitsbegriff tritt besonders deutlich in der Schilderung hervor, wie Cyrus sich den Grossen seines Hofes als Musterbild vor Augen stellt (VIII. 1, 23 ff.). Als Tugenden werden hier empfohlen Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Schamhaftigkeit, Gehorsam, Sophrosyne und Enthaltsamkeit. Die Sophrosyne erscheint hier (§ 30 f.) als das Gegenteil der Hybris und wird von der αἰδώς dadurch unterschieden, dass Letztere nur offenkundige, Erstere aber auch verborgene Schlechtigkeit (αἰσχρόν) meidet. Also wieder ein ganz unklarer, zerflossener Begriff ohne deutliche Abgrenzung gegen die anderen Tugenden.

Es ist für unseren Zweck überflüssig, auch noch die anderen den Einfluss der Sokratik in stärkerem Masse verratenden Schriften Xenophons, wie den Hiero und Agesilaos, zur Vergleichung heranzuziehen. Das Resultat würde dadurch nicht geändert werden. Indem der sozialeudämonistische Reformgedanke als oberstes Prinzip in Wegfall gekommen ist, rückt die individualeudämonistische Betrachtung des Herrschertums unausweichlich in die leergewordene Stelle. Der vaterlandslos gewordene Xenophon bringt auch seinerseits der schon in der Sophistik seit Gorgias zu Tage getretenen Wen-

dung des Zeitgeistes sein Opfer. Ebensowenig aber würde auch an der Schwäche der verschwommenen, unsystematischen, zusammenhanglosen Behandlung der Tugendbegriffe bei Xenophon eine weitere Ausdehnung der Betrachtung etwas ändern.

Hinsichtlich der übrigen sogenannten reinen Sokratiker haben wir vorzugsweise den Verlust der dem Aeschines zugeschriebenen Dialoge zu beklagen. Diog. L. II. 62 zählt ihrer sieben auf, die vorzugsweise das Gepräge des sokratischen Ethos trugen. Auch Panätius nannte (nach derselben Stelle § 64) unter denjenigen sokratischen Dialogen, die er für wahr (ἀληθεῖς) hielt, die des Aeschines. Panätius muss hier unter der Wahrheit die Authentie, nicht die geschichtliche Wahrheit verstanden haben: denn unmöglich konnte er die neben denen des Aeschines genannten Dialoge des Xenophon, Plato und Antisthenes für geschichtliche Dokumente der Sokratik halten. Aber selbst diese sieben Dialoge sprach Persäus (Diog. L. II. 61) teilweise dem Aeschines ab, teils erklärte er sie für Plagiate aus Antisthenes. Das für uns noch mögliche Mass des Einblicks in den Inhalt dieser sieben Dialoge eröffnet K. F. Hermann in seiner Universitätsschrift De Aeschinis Socratici reliquiis, Gött. 1850. Einen irgendwie bedeutenderen Ertrag für die sokratische Lehre freilich liefern diese spärlichen Überbleibsel des vielgepriesenen treuen Sokratikers nicht. In dem eigentlichen Centrum der Sokratik scheint sich keiner dieser Dialoge bewegt zu haben. Nicht ohne Interesse ist es jedoch, dass sich in seinem Alcibiades ein emphatisches Lob des Themistokles gefunden zu haben scheint, dem sogar ἐπιστήμη beigelegt wurde. Vergegenwärtigen wir uns, dass Mem. II. 6, 13 Themistokles als derjenige Staatsmann von Sokrates genannt wird, der durch dem Staate erwiesene Wohlthaten einen zauberischen Einfluss auf das Volk gewann (vergl. Teil II. Abschnitt 2, 1), während im platonischen Menon (99 B) gerade den älteren Staatsmännern und speziell dem Themistokles die ἐπιστήμη abgesprochen

wird, so könnten wir hier die schwache Spur einer Nachwirkung der demokratischen Gesinnung des Sokrates finden. Auch sein Telauges scheint sich in einem echt sokratischen Gedankenkreise bewegt zu haben, indem darin einem wegen grosser Dürftigkeit in bettelhaftem Aufzuge auftretenden Jünglinge gegenüber dem reichen Kritolaos und Anderen die Kalokagathie zugesprochen wurde. Also ein Zug jener echt sokratischen Anschauung, die gegenüber Geburt und Reichtum nur die inneren Vorzüge gelten lässt.

Neben Plato, Xenophon, Antisthenes und Aeschines erschienen Panätius als nur von zweifelhafter „Wahrheit" die Dialoge des Phädon und Euklid. Von Ersterem erklärt Diog. L. II. 105 den Zopyros und Simon für echt. Wir wissen von dem ersteren derselben so viel, dass ihm durch missverständliche Umsetzung der Dichtung in Wahrheit die Anekdote vom Physiognomiker Zopyros entstammt, der an Sokrates alle möglichen perversen Naturanlagen entdeckt, worauf Sokrates erklärt, dass ihm diese alle von Natur eigen, aber durch Selbstzucht von ihm gebändigt und ausgerottet seien (vergl. z. B. Cicero de Fato c. 5). Hier kam also nicht sowohl die Lehre, als die Person des Sokrates in Betracht. Dem „Simon" verdanken wir durch Umsetzung der Dichtung in Geschichte die Figur des philosophischen Schusters Simon, mit dem Sokrates in seiner Werkstätte philosophiert habe, und an diesen Missverstand hat sich dann die Unterschiebung von dreiunddreissig angeblich von Simon aufgezeichneten Dialogen angehängt. Wir verdanken die Klarstellung dieses Sachverhalts hinsichtlich beider Dialoge hauptsächlich einem Aufsatze von Willamowitz-Möllendorf in Hermes 1879. Eine Beziehung auf die sozialreformatorischen Ideen des Sokrates kam aber anscheinend auch im Simon nicht vor, der vielmehr wohl wie der Zopyros lediglich die das Individuum sittlich erhebende und erneuernde Macht der Philosophie verherrlichte.

Von Euklid nennt Diog. L. II. 108 sechs Dialoge. Wenn denselben der Charakter der geschichtlichen Treue, wenn auch nur im Sinne einer freien Reproduktion der sokratischen Denkweise, zukommen sollte, so müsste bei ihm wie bei Phädon eine Anfangsperiode rein sokratischen Denkens angenommen werden, an die sich erst später die aus dem Eleatismus stammende völlige Umgestaltung angeschlossen hätte. Wir können darüber nicht urteilen, da von diesen sechs Dialogen nichts erhalten ist. Letzteres gilt auch von den angeblichen Dialogen des Kriton, Glaukon, Simmias und Kebes, deren Titel Diog. L. II. 121 u. 124 f. aufzuzählen weiss, doch existiert unter dem Titel des einen der drei dem Kebes zugeschriebenen Dialoge (Πίναξ) ein Dialog, der aber, selbst wenn man ein paar offenkundig anachronistische Stellen als Einschiebsel betrachten wollte, nicht als echt gelten kann (Zeller II. 1, 242, 6) und der, auch wenn er echt wäre, bei seinem rein individualeudämonistischen Grundgedanken (Glückseligkeit allein durch wahre sittliche Bildung möglich), jedenfalls nichts für die echte Sokratik beweisen würde.

Wir können nicht einmal ermessen, wie viel echt Sokratisches, d. h. von wirklichen Sokratesschülern Ausgehendes, hier verloren gegangen ist, geschweige denn, welcher Ertrag an echter Sokratik aus ihm zu gewinnen gewesen wäre. Jedenfalls aber musste auf diese Lücke in der sokratischen Literatur an dieser Stelle hingewiesen werden.

Auch bei Antisthenes haben wir zunächst den völligen Verlust der Originalurkunden und überhaupt sicherer Nachrichten über seine Lehre zu konstatieren und zu beklagen. Nach dem Wenigen, was wir von der Lehre des Antisthenes wissen, stellt sich bei ihm ein für uns höchst auffälliger und völlig unerklärlicher Dualismus dar. Zunächst scheint er nur in Bezug auf den Betrieb der Dialektik und die Betonung der Enthaltsamkeit von Sokrates beeinflusst zu sein. In ersterer Beziehung scheint er im Gegensatz gegen den Begriffsrealismus

Platos bei einem begrifflichen Nominalismus stehen geblieben zu sein und daraus abstruse logische Konsequenzen gezogen zu haben. Es mag dies auch mit seiner Weiterbildung des sokratischen Lehrpunktes von der Weisheit zusammengehangen haben. Anscheinend sind diese logischen Abstrusitäten in seiner Protreptik zu Tage getreten, wenigstens wenn wir im platonischen Euthydemos eine Karrikatur derselben erkennen dürfen. In diesem Falle war seine Protreptik rein elenchtisch, ein begriffliches Wissen des Geziemenden negativ vorbereitend. Sie kann dann aber nicht zugleich, wie Joël a. a. O. fortwährend betont und wie es allerdings sonst im Geiste des Cynismus liegt, auch paränetisch predigend gewesen sein.

Der andere Punkt, die ausschliessliche Betonung der Enthaltsamkeit, geht von derjenigen Empfehlung der Enthaltsamkeit bei Sokrates aus, die in dem Satze, dass nichts bedürfen göttlich ist, ihren Ausdruck gefunden hatte. Wenn Antisthenes nach Diog. Laert. VI. 10 f. und 104 das Leben nach der Tugend und nach Clemens Alex. Strom. II. § 130 die ἀτυφία, d. h. die Illusionslosigkeit in Bezug auf den Wert der von den Menschen erstrebten Güter, für das höchste Gut hielt (vergl. meinen Aufsatz: Doxographisches zur Lehre vom τέλος, Zeitschr. für Phil. Band 101 S. 191), so lenkt er damit in eine das Individuum ganz vom Zusammenhange mit der Gesellschaft loslösende, ganz auf sich selbst stellende völlig einseitige Auffassung der Sokratik ein, wie sie eben für den späteren Cynismus charakteristisch war. Von der ganzen Sokratik bleibt dann nur die allerdings bei Sokrates auch als individuelle Neigung zu Tage tretende Autarkie des bedürfnislosen Individuums übrig.

Nun bildet aber zu dieser spezifisch cynischen Richtung einen für uns nicht mehr verständlichen Gegensatz seine umfangreiche soziologische Schriftstellerei. Nach Diog. Laert. VI. 15 ff. hatte er einen Oeconomicus, eine Politie, einen Dialog über das Herrschen und zwei Schriften über das König-

tum geschrieben. Nach diesen Angaben kann er doch nicht blos der von der Gesellschaft sich isolierende, sich rein auf sich selbst stellende Cyniker gewesen sein; er muss im Anschluss an Sokrates auch soziale Reformpolitik getrieben haben. Wie sich diese von seinem cynischen Standpunkte aus gestaltete, wie überhaupt diese beiden Richtungen sich bei ihm zur Einheit verbanden, das ist uns unbekannt. Wir würden dies wissen, wenn wir irgend welche Nachrichten darüber besässen, wie sich das sokratische Staatsideal bei Antisthenes gestaltet hat. Dies ist aber nicht der Fall, denn die Vermutung, dass der von Plato Rep. II. 11—13 geschilderte primitive Staat, den Glaukon 372 D spöttisch einen Schweinestaat nennt, eine Karrikatur des antisthenischen Staatsideals darstelle, entbehrt dem Zusammenhange nach jeder Wahrscheinlichkeit. Wir müssen uns also in dieser Hinsicht bescheiden und bei der nicht weiter zu detaillierenden Thatsache beruhigen, dass Antisthenes offenbar nicht nur den Gedanken der individuellen Glückseligkeit durch Bedürfnislosigkeit, sondern auch die sozialpolitische Reformtendenz von Sokrates übernommen hat. Wir wissen freilich auch das nicht, ob er, wie Sokrates, an eine unmittelbar zu verwirklichende Reform dachte, oder nur Utopien aufstellte; jedenfalls aber erscheint er nicht nur in einigen Nebenpunkten, sondern auch im zentralen Punkte des sokratischen Gedankenkreises mit Sokrates übereinstimmend und bildet also eine Bestätigung der gegebenen Auffassung vom sokratischen Lehrsystem. In diesem Zusammenhange muss noch erwähnt werden, dass nach Diog. Laert. VI. 80 sogar noch seinem Schüler Diogenes von Sinope, der doch den reinen Typus des einseitigen Cynismus darstellt, eine Politie beigelegt wurde, die freilich von mehreren Kritikern für unächt erklärt wurde. Doch wird bei Plutarch Lykurg 33 seine Staatsschrift neben der Platos und des Stoikers Zeno genannt und nach Diog. L. VII. 131 scheint er für Weibergemeinschaft eingetreten zu sein.

Aristipp wird schon in den Memorabilien als prinzipieller Gegner jeder sozialen Thätigkeit, jeder praktischen Beschäftigung mit den Problemen des Gesellschaftslebens gekennzeichnet. Er betrachtet die staatsmännische Thätigkeit als ein höchst undankbares Geschäft und glaubt am besten zu fahren, wenn er überall als Fremder lebt (Mem. II. 1, 8 ff.). Es gelingt auch Sokrates nicht, ihn in dieser Beziehung eines Besseren zu überzeugen, vielmehr trachtet er III. 8 nur darnach, sich an Sokrates für die erteilte Zurechtweisung zu revanchieren. Er ist der ausschliessliche und konsequente Individualist des Sinnengenusses. Was er von Sokrates angenommen hat, das sind vom Standpunkte der sokratischen Gesamtlehre aus nur Nebenpunkte, nämlich die ja auch bei Sokrates nicht ausgeschlossene Schätzung des Sinnengenusses und das Prinzip der rationellen teleologischen Regelung der gesamten individuellen Lebensführung nach Massgabe der letzten individuellen Zwecke, also die Weisheit im zweiten, teleologischen Sinne, natürlich mit dem Unterschiede, dass hier die Coincidenz des sozialen und individuellen Interesses ganz wegfällt und auch Letzteres nur hedonistisch bestimmt ist. Wir würden also auch, wenn Schriften von ihm oder genauere Nachrichten über seine Lehre erhalten wären, nur aus etwaigen polemischen Auseinandersetzungen mit Sokrates Bestätigungen unserer Auffassung erwarten können und da solche Nachrichten nicht vorhanden sind, so fehlt ein solcher Ertrag gänzlich.

Noch viel weniger findet, was ich als den zentralen Punkt der Sokratik betrachte, Bestätigung an den Schulen Euklids von Megara und Phädons von Elis. Auch abgesehen von der Dürftigkeit der erhaltenen Nachrichten ist hier die Beeinflussung durch den Eleatismus eine so überwiegende, dass ihnen von der gesamten Sokratik ausser dem Dialektischen kaum noch etwas Anderes als bedeutsam erscheinen konnte. Die Stifter beider Schulen müssten, wenn die rein sokratischen

Dialoge, die allerdings Panätius ihnen nur zweifelnd zusprach (Diog. L. II. 64), ihnen angehörten, erst später die eleatisierende Richtung angenommen haben. Hinsichtlich Phädons beruht die Zusammenstellung mit Euklid in dieser Beziehung ausschliesslich auf einem Fragment des Timon bei Diog. L. II. 107.

6. Spuren bei Plato und der alten Akademie.

Von Plato liegen Schriften vor, die unzweifelhaft seiner Entwicklungsperiode unter den Nachwirkungen des sokratischen Einflusses angehören. Wir müssten daher hier, wenn irgendwo, eine vollgültige Bestätigung der angenommenen Form des sokratischen Lehrgebäudes zu finden erwarten. Diese Hoffnung wird aber fast vollständig getäuscht. Die sogenannten sokratischen Dialoge behandeln durchweg ethische Probleme, die aber durchaus ohne jeden Zusammenhang mit einer sozialen Grundanschauung, rein individualistisch, auftreten. Und auch die Republik, für die man nicht ohne Grund geneigt ist, einen der ältesten Phase der platonischen Schriftstellerei angehörigen Grundstock anzunehmen, zeigt doch in der Form, in der sie uns vorliegt, nicht den wahren Staat, sondern das Wesen der Gerechtigkeit als ihr Grundproblem und die verschiedenen Staatsformen einschliesslich des Normalstaates, der freilich so genau geschildert wird, als ob diese Schilderung doch Selbstzweck wäre, nur als Veranschaulichungsmittel für die entsprechenden ethischen Zustände der Seele.

Doch wird es möglich sein, in der Republik einige stehen gebliebene Spuren der ursprünglichen Conception aufzuzeigen und damit den Grundstock der Republik als das älteste und am unmittelbarsten an die Sokratik angeschlossene Erzeugnis der platonischen Geistesarbeit und zugleich als das wichtigste Zeugnis für die Richtigkeit meiner Auffassung der Sokratik zu erweisen.

Der platonische Idealstaat war ursprünglich unabhängig von den in der jetzigen Redaktion massgebenden Gesichts-

punkten rein als ein auf allgemeine Eudaimonie abzweckender Reformvorschlag concipiert. Die Schilderung des Staates beginnt II. 369 B genetisch mit dem primitiven Verbande vegetarisch lebender Urmenschen. Die Thatsache der Nichtautarkie des Einzelnen und der verschiedenen Befähigung der Verschiedenen zu bestimmten Arten der erforderlichen Arbeit ist das Verbindende. Dies Zusammenwirken erleichtert ihnen das Leben und die Beschreibung dieses Urstaates klingt in einer idyllischen Schilderung primitiven Wohlseins und Behagens aus (372 B). Das Problem der im Staate zu verwirklichenden Gerechtigkeit wird zwar auch für diesen Staat aufgeworfen, aber mit einer flüchtigen Bemerkung abgethan (371 E f.) und ruhig in der Schilderung fortgefahren. Wir können hier, wie ebenfalls in der gleichartigen Bemerkung 372 E nur eine Zuthat der späteren Redaktion erkennen. Dagegen bildete die Bezeichnung dieses Urstaats als des gesunden im Gegensatz gegen den Kulturstaat als den entzündlich angeschwollenen an letzterer Stelle gewiss schon in der ursprünglichen Conception den Übergang zum Folgenden. Freilich findet hier in höchst abruptem und unklarem Übergange die Überlenkung in den Idealstaat statt. Der Kulturstaat mit seinen gesteigerten Bedürfnissen hat den Krieg im Gefolge (373 D f.) und an diesen schliesst sich gleich die Institution der Wächter an. Man möchte vermuten, dass hier, wo die genetische Entwicklung so rapid und unvermittelt in den idealen Zustand übergeht, eine sehr starke Kürzung der ursprünglichen Conception stattgefunden hat.

Die deutlichste Spur der ursprünglichen Fassung aber scheint sich am Anfange des IV. Buches erhalten zu haben. Aus Anlass der Besitzlosigkeit der Wächter wird hier der Einwand erhoben, dass diese, in deren Händen doch eigentlich der Staat liege, doch gar nicht besonders glückselig seien, was in zahlreichen Einzelzügen ausgeführt wird. Sokrates erwidert darauf, der Entwurf des Idealstaates ziele

nicht darauf ab, dass irgend eine besondere Klasse in hervorragender Weise glücklich sei, sondern dass der gesamte Staat es so sehr als möglich sei. Hier scheint in der That das ursprüngliche sokratische Prinzip der Sozialeudaimonie stehen geblieben zu sein. Wenn sodann fortgefahren wird, in einem solchen (universell glückseligen) Staate werde sich, wie früher angenommen worden, auch die Gerechtigkeit am vollkommensten finden (402 B), so ist an der Stelle, auf die hier zurückgewiesen wird (II. 368 E f.), von einer solchen Abhängigkeit der Gerechtigkeit von der Glückseligkeit nicht die Rede, sondern ausschliesslich vom Staate als Darstellung der Gerechtigkeit und auch hinsichtlich des Einzelmenschen wurde dort nicht die Abhängigkeit der Gerechtigkeit von der Glückseligkeit, sondern die der Glückseligkeit von der Gerechtigkeit als thema probandum aufgestellt (367 E). Somit scheint auch hier in Buch IV. die Bezugnahme auf die Gerechtigkeit ein nachträgliches Einschiebsel zu sein. Fährt doch Plato gleich fort: Jetzt also gestalten wir den glückseligsten Staat, nicht nur für einige Wenige, sondern für Alle.

Näher wird gegen den obigen Einwand eine doppelte Argumentation gerichtet. Einesteils haben die Wächter zunächst eine Aufgabe, nicht einen Anspruch. Von ihnen als Wächtern des Gesetzes und des Staates ist das εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν des Staates abhängig (421 A). Nicht das höchste mögliche Mass eigener Glückseligkeit ist der zunächst massgebende Gesichtspunkt, sondern dass sie, wie auch die Anderen, Vollbringer des ihnen spezifisch zukommenden Werkes seien. Wenn so das Ganze gedeiht und in gutem Zustande ist (αὐξανομένης καὶ καλῶς οἰκιζομένης) wird sich auch für die einzelnen Stände der nach der Natur der Sache mögliche Anteil an der Glückseligkeit ergeben (421 BC). Dieser Anteil ist näher der mit ihrer Aufgabe als Wächter vereinbare; es kann ihnen nicht eine derartige Glückseligkeit zugebilligt werden, bei der sie alles eher als Wächter sein

würden (420 D), sondern eher Landwirte oder glückselige Gastgeber auf einer πανήγυρις, die man aber nicht mehr einen Staat nennen könnte (421 B). Andernteils wird aber doch auch die den Wächtern zukommende Glückseligkeit ausdrücklich im Verhältnis zu der der Beherrschten als eine Glückseligkeit höheren Grades bezeichnet. Es wäre durchaus nicht zu verwundern, heisst es, wenn sie auch so, mit all den ihnen auferlegten Entbehrungen, glückseliger wären, als die Anderen (420 B). Offenbar stellen die einzelnen Züge der ihnen abgesprochenen Glückseligkeit das für die Masse giltige Glückseligkeitsideal dar. Sie haben nicht, wie alle Übrigen, Landbesitz, schöne Häuser mit prächtiger Einrichtung, Opferschmäuse, Gold und Silber und alles das, was nach der gewöhnlichen Meinung zum seligen Leben gehört. Sie sind nicht einmal wie Söldner gestellt, sondern wie solche, die nur um die Kost gedungen sind: sie können keine Reisen und den Hetären keine Geschenke oder sonstige Aufwendungen machen, wie diejenigen, die als Glückliche gelten (419 E, 420 A). Leider fehlt nun das Gegenbild; die Ausführung, worin die eigenartige, höhere Glückseligkeit der Wächter besteht, ist unterblieben.

Bemerkenswert ist auch noch der Satz 420 C: αὐτίκα δὲ τὴν ἐναντίαν (sc. τῇ εὐδαίμονι πόλιν) σκεψώμεθα. Derselbe scheint zu beweisen, dass auch ein Kern von Buch VIII und IX schon der ursprünglichen Konzeption angehörte.

War nun so die ursprüngliche Fassung des platonischen Staatsideals abhängig von dem auch bei Sokrates massgebenden doppelten Begriffe der Eudaimonie, so ist es leicht, diese Urgestalt als eine direkte Weiterbildung, oder vielmehr eine extreme und paradoxe, aber folgerichtige Zuspitzung des sokratischen Staates zu erweisen. Die Masse ist nicht mehr, wie bei Sokrates, der souveräne, aber durch Vertrauen und Überredung zum Vernünftigen und Zweckmässigen zu leitende Demos, sondern eine rechtlose Herde, die nur zu gehorchen

hat, dafür aber wird ihr die Glückseligkeit nach landläufigem Begriffe garantiert. Die Herrscher sind nicht mehr die in gesetzlichen Formen ihre Überlegenheit geltend machenden Tugendhaften und Sachkundigen, sondern die durch keine gesetzlichen Schranken eingeengten Weisen schlechthin. Die Stütze ihrer Macht bildet nicht mehr die durch sittliche und geistige Vorzüge begründete Überlegenheit und der feste Zusammenschluss zu einer Hetärie von Freunden, sondern ein ihnen blindlings ergebener, von Staatswegen unterhaltener, jeder anderen Berufsthätigkeit entzogener Stand von Bewaffneten, in dem durch Aufhebung der Familie und des Eigentums alle Privatinteressen ertötet worden sind.

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, das Problem der Urgestalt der Republik weiter zu verfolgen. Jedenfalls ist die Stelle IV. 1 für den Erweis ihres Vorhandenseins von ausschlaggebender Bedeutung und nur in dieser Urgestalt tritt der ursprüngliche, im empirischen, nicht im transscendenten Sinne sozialeudämonistische Impuls der platonischen Gedankenentwicklung rein zu Tage. An sie hätte sich der Pöhlmannsche Versuch, Plato als Sozialreformer, statt als orphisch-pythagoreisch-ideologischen Seelenretter darzustellen, anschliessen müssen; in ihm allein tritt auch der Anschluss an die Sokratik rein zu Tage. Mutmasslich hat auch ein Grundstock der weiteren Ausführung dieses Staatsideals in Buch V—VII sich schon an die ursprüngliche Konzeption angeschlossen. Denn wahrscheinlich gehörte schon die Ausführung über die Stellung der Frauen in der Klasse der Wächter, von der in Buch II und III noch nicht die Rede war, sowie eine einfachere Darlegung über Erziehung und Stellung der Herrscher schon der ursprünglichen Konzeption an. Jedenfalls bildet der platonische Staat in seiner Urgestalt für uns das wichtigste Zeugnis für das Fortwirken der sokratischen Reformtendenz und auch in Einzelheiten finden sich hier manche überraschende Anklänge an die Sokratik der

Memorabilien. Einen ersten Versuch, diese zusammenzustellen, hat Krohn in seiner Habilitationsschrift: Socratis doctrina e Platonis republica illustrata 1875 und im entsprechenden Abschnitt seines „Platonischen Staates“ (1876) S. 360 ff. gemacht, doch stand diesem Autor dabei ausser Anderem schon die destruktive Kritik, die er an den Memorabilien geübt hatte und die damit zusammenhängende einseitige Ansicht von der Sokratik hindernd im Wege.

Vielleicht hat dieser enge Zusammenhang der Politie in ihrer ursprünglichen Form mit der Sokratik auch den ersten Anstoss zu der für die Kunde von Sokrates so verhängnisvoll gewordenen Verwendung des Sokrates als Unterredner bei Plato abgegeben. Das ursprünglich in höherem Masse Berechtigte wurde dann später, auch als sich der Platonismus mehr und mehr von seinem sokratischen Ausgangspunkte entfernte, gewohnheitsmässig beibehalten.

Es wird sich erweisen lassen, dass auch der Protagoras noch ziemlich in den rein sokratischen Gedankenkreis, wenn auch mit einigen selbständigen Weiterbildungen, gehört; es würde jedoch der hierfür erforderliche Raum ausser Verhältnis zum Ertrage stehen.

Dagegen tritt uns im Kriton und in der Apologie ein neues, in der Sokratik nicht vorkommendes individualeudämonistisches Prinzip entgegen, das Prinzip der Gesundheit, Vollkommenheit, Normalität der Seele (Kriton 47 B ff.; Apol. 30). Dies Prinzip erscheint hier zunächst noch als ein rein diesseitiges; wenigstens von den mystischen Vorstellungen über das jenseitige Gericht und die Wiederverkörperung, unter deren Einfluss sich Plato bald darauf befindet, zeigt sich hier noch keine Spur. Im Kriton ist von den Gesetzen und Richtern des Hades die Rede, vor denen man müsse bestehen können (54 B), und in der Apologie knüpfen die entsprechenden Wendungen und zwar mit einer durchaus skeptischen Färbung (29, 41) an die homerischen Anschau-

ungen und die Volksreligion an (vergl. Thiemann, die platonische Eschatologie, Progr. des Leibniz-Gymnasiums, Berlin 1892, S. 8 ff.). Was diese Wendung zum Prinzip der individuellen seelischen Vollkommenheit bei Plato veranlasst hat, bleibt rätselhaft; jedenfalls liegt darin die erste Wegwendung vom rein sokratischen Gedankenkreise zu einer rein ethischen, nicht mehr durch die soziale Notwendigkeit der Herrschertüchtigkeit begründeten und nicht auf die Herrschenden beschränkten, sondern allgemein menschlichen Individualethik. Aus diesem Gedankenkreise werden sich vielleicht auch am ersten die sehr mit Unrecht als sokratisch bezeichneten kleinen Dialoge der platonischen Frühzeit, die Laches, Charmides, Lysis, mit ihren farblosen, von der Wirklichkeit abgewandten und meist wenigstens ostensibel resultatlos verlaufenden Untersuchungen über Einzeltugenden erklären lassen. Sie erfordern meist die mühsamsten Untersuchungen, um wenigstens vermutungsweise hinter ihren eigentlichen Zweck zu kommen. Nur durch gewagte Kombinationen gelingt es z. B. dem Verfasser der neuesten „Platostudien", F. Horn (Wien 1893), die mutmassliche Absicht des Verfassers festzustellen. Wenn wir diesem Autor folgen, würde z. B. der Laches, Charmides und Lysis auf Empfehlung der Erkenntnis der wahren Güter und Übel als Grundlage der Tugend herauskommen, wobei dann freilich die weitere Frage entsteht, worin denn die wahren Güter und Übel bestehen. Wie fern aber in diesen Dialogen Plato schon dem rein sokratischen Gedankensystem gerückt ist, zeigen z. B. die sechs vergeblichen Versuche im Charmides, das Wesen der Sophrosyne zu bestimmen. Ein entschiedenes Hinausschreiten über die Sokratik, ja geradezu eine Kritik derselben, findet im Euthyphron statt, indem jede Art von Kultus der Götter als überflüssig verworfen wird und die Frömmigkeit sich ganz ins sittliche Wollen auflöst.

Weiter noch entfernt sich Plato von der echten Sokratik, indem er unter dem Einfluss der orphischen Mystik und der

pythagoreischen Ordenslehre mit dem Prinzip der Seelenvollkommenheit das von dieser abhängige jenseitige Los zu verbinden anfängt und sich das ganze phantastische System dieser Geheimlehren vom Seelenschicksal und den wiederholten Palingenesieen aneignet.

Ich habe den systematischen Zusammenhang der im Gorgias, Phädon, dem 10. Buche der Republik und dem Phädrus vorkommenden Bruchstücke dieser mystischen Lehre in meinem Aufsatze „die eschatologischen Mythen Platos“ Archiv f. Gesch. der Phil. VI. 4. 1893 nachgewiesen. Die erste Spur dieser Beeinflussung findet sich in dem frühestens 395 zu datierenden Menon (99); die Verbindung dieses Vorstellungskreises mit der Seelenvollkommenheit zeigt sich am deutlichsten im Gorgias, wo schon, wie nachher in der späteren Form der Politie, der wahren Staatskunst die Herstellung der Gesundheit und Normalität der Seele als Aufgabe zugewiesen wird (464 B, 515 B f.) und wo sogar Sokrates deshalb seinen gewaltsamen Tod weissagt, weil er allein in diesem Sinne, also in demselben, in dem auch die Apologie sein Wirken darstellt, der wahre Staatsmann ist (521 D). An die Seelenvollkommenheit aber schliesst sich sodann der Schlussmythus dieses Dialogs vom jenseitigen Gericht streng an. Wie fern in diesem Dialog auch das sokratische Tugendsystem schon dem Bewusstsein Platos entrückt ist, zeigt die Koordination von Gerechtigkeit und Sophrosyne 504 D, während p. 507 die Sophrosyne als ein geordneter, der Zügellosigkeit entgegengesetzter Zustand der Seele bestimmt und aus ihr Gerechtigkeit, Tapferkeit und Gottesfurcht (ὅσιος) abgeleitet wird.

Nach Ausbildung der Ideenlehre modifiziert sich dann ferner das individuelle Lebensziel zur Beseligung durch die intellektuelle Anschauung des wahrhaft Seienden, die Seelenvollkommenheit gestaltet sich zur Intuitionsfähigkeit durch Freiheit von den Hemmnissen aus der Verbindung der er-

kennenden Seele mit dem Körper und den ganz oder teilweise den Interessen des Körpers dienstbaren niederen Seelenteilen; die Lehre von den Kardinaltugenden passt sich dieser neuen Gedankenrichtung an, indem die Sophrosyne der Unterjochung des begehrenden Seelenteils, die Tapferkeit der Dienstbarmachung des θυμοειδές unter das Erkenntnisstreben, die Weisheit der transscendenten Erkenntnis selbst gewidmet ist, die Gerechtigkeit aber lediglich der Ausdruck dieses durch den wahren Zweck des Daseins bedingten Verhältnisses der Seelenteile ist. Es läge ganz ausserhalb unseres Zweckes, auch nur die Grundzüge des klassischen Höhepunktes im platonischen Denken ins Detail zu verfolgen. Jedenfalls giebt es nichts Verkehrteres, als nach der auch heute noch üblichen Betrachtungsweise den Plato der klassischen Phase, den transscendenten Individualeudämonisten und transscendent eudämonistischen Individalethiker, für den wahren Sokratiker, für den Vollender der Sokratik auszugeben. Auch der Staat der Politie in seiner endgültigen Gestalt dient ganz diesem neuen jenseitigen Glückseligkeitsideal. Er ist eine Veranstaltung, um den drei Ständen die für sie erreichbaren Tugenden nach dem obigen Schema (Sophrosyne, Tapferkeit, Weisheit) anzueignen. Zugleich ist er als Ganzes eine gesellschaftliche Verwirklichung der Gerechtigkeit im vorstehenden Sinne. So wie er vorliegt, kann er nicht, wie Pöhlmann doch thut, als eine die bürgerliche Wohlfahrt im gewöhnlichen Sinne anstrebende Institution betrachtet werden.

Im Staate der Gesetze hat sodann Plato dies jenseitige Glückseligkeitsideal mit körperloser Existenz und intelligibler Ideenbeschauung völlig wieder bei Seite gesetzt. Zwar findet auch hier das jenseitige Schicksal der Seele Erwähnung, aber nicht als Lebensziel, sondern nur als Beweggrund für ein richtiges Verhalten (Buch X. 903 D ff.). Wir finden hier wieder einen Idealstaat, der, wie in der Jugendzeit seiner sokratischen Jüngerschaft, auf Glückseligkeit aller Bürger in

einem von den herkömmlichen und gäng und gäben Vorstellungen von Glückseligkeit wenigstens nicht so ganz und gar abgewandten Sinne abzielt. Zwar ist das neue Glückseligkeitsideal von dem populären und bei Sokrates zu Grunde liegenden immerhin noch recht verschieden. Die Glückseligkeit besteht in erster Linie in den Tugenden als den göttlichen Gütern; leibliche und äussere Güter finden nur an untergeordneter Stelle ihre Schätzung. Und dementsprechend ist der neue Idealstaat an erster Stelle eine Anstalt zur universellen Moralisierung, daneben aber doch auch der Förderung der leiblichen und äusseren Wohlfahrt gewidmet. Man kann in dieser letzten Konzeption Platos, wenn man von dem im Vordergrunde stehenden stark moralisierenden Zuge absieht, wenigstens in etwa einen Rückgang auf die von Sokrates überkommenen einfacheren Ideale seiner Jugend erblicken.

Die Vertreter der alten Akademie knüpfen hauptsächlich an diese Endphase des Platonismus an. Ihr Streben auf dem ethischen Gebiete geht offenbar dahin, für das in den Gesetzen zu Grunde gelegte Glückseligkeitsideal eine wissenschaftliche Ableitung und Rechtfertigung zu finden. Sie berufen sich in diesem Sinne auf das Naturbedürfnis, die ὁρμή, den appetibus animi, wie Cicero sagt. Die drei Arten der Güter sind ihnen die prima naturae. Hiernach darf wohl vermutet werden, dass auch ihre politischen Schriften, die Cicero Fin. IV. 5 rühmt, über deren Inhalt jedoch fast nichts bekannt ist, sich in der Richtung der platonischen „Gesetze“ auf Verwirklichung der Eudaimonie vornehmlich durch Tugend bewegten. Was zunächst Speusippus anlangt, so kommt im Verzeichnis seiner Schriften bei Diog. L. IV. 4 f. ein πολίτης und eine Schrift περὶ νομοθεσίας vor. Ausserdem führt Clem. Alex. Strom. II. 367 A eine Stelle aus einer Schrift an Kleophon an, die nach Zellers Vermutung vielleicht mit der π. νομοθεσίας identisch war. Nach dieser Stelle ist der Weise der einzige berechtigte Herrscher und das Gesetz als

ein λόγος ὀρθός etwas Wertvolles. Auch in den ihm zugeschriebenen ὅροι findet sich (Mullach III. 77 ff.) eine Anzahl auf den Staat bezüglicher Definitionen. Diese lassen zwar keine bestimmt ausgeprägte Staatslehre erkennen, bewegen sich aber im Allgemeinen in der angedeuteten Richtung des Denkens. Xenokrates sodann hat einen Οἰκονομικός, einen Πολιτικός und eine Politie, alle drei aus nur je einem Buche bestehend, verfasst; ferner Στοιχεῖα πρὸς Ἀλέξανδρον περὶ βασιλείας (Diog. L. IV, 12 ff.), letztere Schrift nach Plut. adv. Colot. 32 auf Aufforderung Alexanders geschrieben. Nach Suidas (unter „Xenokrates") schrieb er auch περὶ τῆς Πλάτωνος πολιτείας. Von Heraklides aus Pontus bezeugt Cicero de Leg. III. 13: illustravit omnem hunc civilem in disputando locum und Diog. L. V. 87 nennt von ihm Schriften περὶ τῆς ἀρχῆς, περὶ νόμων καὶ τῶν συγγενῶν τούτοις. Vielleicht gab es von ihm auch eine Schrift περὶ πολιτειῶν (Vergl. Henkel, Studien S. 19). Von den übrigen Vertretern der alten Akademie, namentlich auch von Polemon, fehlen selbst diese äusserlichen Daten über die von ihnen verfassten Schriften. Von Polemon nennt nur Clem. Alex. Strom. VIII. 717 D συντάγματα περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου, welcher Titel die Grundrichtung seines ethischen Denkens bezeichnet.

7. Spuren bei den nachplatonischen Schulen.

In der nachplatonischen Zeit wäre eine direkte Einwirkung der echten Sokratik nur denkbar, wenn entweder durch Vermittelung der direkt von Sokrates abstammenden Schulen oder durch eine tiefer dringende Interpretation der Memorabilien die spezifischen Züge der sokratischen Lehre Einfluss gewonnen hätten. Wäre das Erste geschehen, so würden uns die späteren Generationen das wegen der Lücken der Überlieferung für die älteren Zeiten nicht zu erbringende Zeugnis liefern, dass doch eine Nachwirkung des Wesentlichen in der Sokratik stattgefunden hätte. Eine tiefer eindringende Auslegung der

Memorabilien im Sinne meiner Auffassung dagegen würde zwar nicht den Zeugniswert einer unabhängigen Überlieferung besitzen, aber doch den wertvollen Beweis liefern, dass die Memorabilien so ausgelegt werden können, wie ich es gethan habe.

Keines von Beiden ist in einem irgend erheblichen Masse geschehen. Was zunächst Aristoteles betrifft, so sind seine sozialen und politischen Lehren nur Umgestaltungen und Weiterbildungen der platonischen. Er kennt Sokrates, wie wir gesehen haben, als Ethiker, ohne jedoch über dessen ethische Lehren richtige Vorstellungen zu haben; von den sozialreformatorischen Bestrebungen desselben scheint er nicht einmal die Kunde ihres Vorhandenseins zu besitzen. Seine sozialpolitische Theorie, insbesondere sein Fragment von der besten Staatsverfassung Polit. VII. und VIII., stellt nur ein unbewusstes Zeugnis für das, ihm durch Plato vermittelte, Fortwirken des von Sokrates ausgehenden Impulses dar. Nur durch die platonischen Staatstheorien, insbesondere durch den Staat der Gesetze, den er im Sinne seiner eigenen Glückseligkeitstheorie umbildet, hängt sein bester Staat mit der Sokratik zusammen. Auch bei ihm hat sich die schroffe platonische Weiterbildung des sokratischen Gegensatzes zwischen Masse und Regierenden erhalten; auch in seinem besten Staate steht einer völlig rechtlosen Masse eine Bürgerschaft gegenüber, die ganz aus vom Staate dotierten Beamten und Staatsfunktionären besteht; nur die extremsten Züge des platonischen Staates sind in Wegfall gekommen. Gemäss seiner neuen und eigenartigen Lehre von der Glückseligkeit durch Vernunftbethätigung dient sein Staat der Glückseligkeit der Bürger, indem er Anlass und Gelegenheit zu dieser Bethätigung bietet. Der Staatszweck ist Glückseligkeit durch Bethätigung der Tugend (= Vernünftigkeit) und Erzeugung der Tugend. Ein Eingehen auf das Detail ist für die Sokratik ohne Bedeutung.

In erhöhtem Masse gilt dies für die Peripatetiker, von denen, wie schon bemerkt, namentlich Theophrast auch eine Reihe von politischen Schriften verfasst hat. Hier war vorausichtlich die Abhängigkeit von Sokrates eine noch indircktere, da den nächsten Ausgangspunkt für ihn unzweifelhaft Aristoteles bildete. Doch ist über das Einzelne seiner Staatslehre nichts bekannt (Zeller III. 23, 864 f.). Zwar bezeugt Cicero Divin. II. 1, 3 von der tota Peripateticorum familia, dass in ihr der locus de republica uberrime tractatus sei, und noch nachdrücklicher und eingehender wird de fin. IV. § 5 f. diese von den Peripatetikern, wie von den Akademikern „graviter et copiose" behandelte Seite ihrer Schriftstellerei hervorgehoben und geschildert, doch können wir nur vermuten, dass auch den Peripatetikern, wie ihrem Meister, der Staat wesentlich ein Requisit für die praktische Form der Glückseligkeit, eine Institution zur Bethätigung und Erzeugung der Tugend war. Auch von den übrigen unmittelbaren Schülern des Aristoteles ausser Theophrast ist in dieser Beziehung nichts bekannt, von Theophrasts Schüler und Nachfolger Strato kennen wir nur die Titel einiger politischer Schriften (Diog. L. II. 60) und ebenso steht es mit dem Theophrastschüler Demetrius Phalereus (geboren um die Mitte des 4. Jahrhunderts) von dem als einem verloren gegangenen direkten Zeugen schon vorstehend die Rede war. Hier haben wir es mit seinen zahlreichen politischen Schriften zu thun, die ebenfalls bei Diog. L. IX. 81 aufgezählt und deren dürftige Fragmente, soweit solche vorhanden, in dem Rintelner Programm von Herwig (1850) zusammengetragen sind. Unter diesen Fragmenten ist nichts, was über die etwaige staatsphilosophische Richtung des Demetrius, also vollends nichts, was über ein etwaiges Verhältnis desselben zu dieser Seite der Sokratik Aufschluss geben könnte. Über ihn, so wie über den ebenfalls als politischen Schriftsteller bezeugten Dikaiarch und über die für den spartanischen Musterstaat

schwärmenden Staatstheoretiker vergl. Henkel, Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat S. 23 ff. Für unseren Zweck ergeben die unbedeutenden Spuren dieser Schriftstellerei, die sich erhalten haben, schlechterdings nichts.

Auch die pseudoaristotelische Ökonomik, nach Philodem von Theophrast verfasst, was hinsichtlich des ersten Buches Zeller für nicht unmöglich hält, zeigt keine Beziehung zu den sokratischen Ideen über die Bedeutung des Hauses für eine normal geartete Gesellschaft, überhaupt keine Beeinflussung durch die Sokratik.

Für Zeno, den Sifter der Stoa, wird in seiner Bildungsgeschichte das Wiedereintreten einer engeren Berührung mit der ursprünglichen Sokratik bezeugt. Nach Diog. L. VII. 2 f. soll er als schiffbrüchiger Purpurhändler dreissigjährig nach Athen gekommen und dort bei einem Buchhändler einer Vorlesung aus dem zweiten Buche der Memorabilien zugehört haben. Er habe gefragt, wo es solche Männer gebe und sei darauf dem Cyniker Krates zugewiesen worden und dessen Schüler geworden. Man könnte bei dieser Vorlesung aus dem zweiten Buche der Memorabilien an die Ausführung über die Notwendigkeit der Enthaltsamkeit für den künftigen Herrscher im ersten Teile von Kap. 1 denken. Freilich berichtete nach Diog. L. VII. 31 f. Demetrius von Magnesia in den Ὁμώνυμοι, dass ihm schon als Knaben von seinem Vater, der als Kaufmann häufig nach Athen gekommen, πολλὰ τῶν Σωκρατικῶν βιβλίων mitgebracht worden seien und dass er schon in seiner Heimat als Philosoph Anerkennung gefunden habe. Dann erst sei er nach Athen gegangen und habe sich an Krates angeschlossen. Und Themistius sagt in seiner 23. Rede (p. 357 Dind.), dass, ihn ἡ Σωκράτους ἀπολογία (welche? oder sind vielleicht die Memorabilien gemeint?) ἐκ Φοινίκης ἤγαγεν εἰς τὴν Ποικίλην.

Wenn sich demgemäss unter den stoischen Sätzen manche finden, die direkt an solche der Memorabilien anklingen, so kann dies freilich nicht mehr als Zeugnis der Tradition gelten,

sondern ist literarisch vermittelt, doch mag wenigstens einiges Derartige angeführt werden. Nach Diog. L. VII. 129 hatte Zeno in seiner Politie, Chrysipp im ersten Buche περὶ βίων und Apollodor in der Ethik gesagt, dass der Weise als Liebhaber solcher Jünglinge auftreten werde, die schon durch ihr Äusseres eine Veranlagung (εὐφυΐα) zur Tugend verrieten, womit zu vergleichen Mem. IV. 1, 2: Sokrates erklärte oft einen zu lieben, wobei jedoch offenbar war, dass sein Begehren nicht auf körperliche Schönheit, sondern auf seelische Veranlagung zur Tugend gerichtet war τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων. Bemerkenswert ist, dass wie dieser Zug bei Sokrates enge mit seinen Reformbestrebungen zusammenhing, so auch bei Zeno der Gedanke in seiner Politie vorkam. Ebenso stimmt das stoische Paradoxon, der Weise sei König (Diog. L. VII. 122) mit dem Satze Mem. III. 9, 10 überein: βασιλεῖς . . οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι . . . ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν. Endlich ist der Satz πάντας τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι (Diog, L. VII. 122, Cic. Paradoxa 4) nur eine Übertreibung der sokratischen Entgegensetzung der μανία gegen die σοφία mit der Erläuterung, dass das ἀγνοεῖν ἑαυτόν schon ἐγγυτάτω μανίας komme (Mem. III. 9, 6).

Dagegen finden sich in dem Wenigen, was vom Staatsideal der ältesten Stoiker überliefert wird, neben Zügen, die an den Cyniker Diogenes oder an Plato erinnern, kaum solche, die mit den sokratischen Gedanken verwandt sind. Was zunächst die cynischen Züge in Zenos Politie betrifft, so sagte man schon im Altertum, sie sei auf den Schwanz des Hundes geschrieben (Diog. L. VII. 4). Wellmann in seinem Aufsatze über Zeno (Jahrbücher für Philol. 1873) will die Schrift Zenos über den Staat geradezu seiner cynischen Periode zuweisen. So stimmt die von Zeno und Chrysipp in ihren Politieen geforderte Weiber- und Kindergemeinschaft der Weisen (ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι Diog. L. VII. 131) mit der gleichen Forderung des Diogenes — τὸν πείσαντα

τῇ πεισάσῃ συνεῖναι, κοινοὺς . . καὶ τοὺς υἱέας Diog. L. VI. 72 — überein. Auch die Idee des Weltstaats findet sich schon beim Cyniker Diogenes: μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ Diog. L. VI. 72. Cynisch mutet es auch an, wenn Zeno in seiner Politie die ἐγκύκλιος παιδεία für nutzlos erklärte und weder Tempel, noch Gerichtshöfe, noch Gymnasien erbaut wissen wollte, den Gebrauch des Geldes nicht nur für den gewöhnlichen Verkehr, sondern auch für Reisen ins Ausland ausschloss, Männern und Weibern die gleiche Kleidung gab und die Verhüllung irgend welcher Körperteile für unnötig erklärte (Diog. VII. 32 f.). Dagegen könnte der Satz, die beste Verfassung sei die aus Demokratie, Königtum und Aristokratie gemischte (§ 131), wenigstens insofern an Sokrates erinnern, als auch bei diesem die äussere Form der Demokratie bestehen bleibt, während Plato und auch Aristoteles in seinem besten Staate den eigentlichen Demos rechtlos machen. Abgesehen von diesem Punkte wird freilich die Mischung der drei Verfassungsformen auch von Aristoteles und dem pythogoraisierenden Aristoteliker Dikaiarch empfohlen. Ebenso hat auch die hohe Würde des Staatsgesetzes, das in einem Fragment des Chrysippus (Pöhlmann, Gesch. d. antiken Communismus I. S. 612) der König über alle göttlichen und menschlichen Dinge, der Gebieter über Thun und Lassen u. s. w. genannt wird, obgleich mit der stoischen Metaphysik zusammenhängend, doch auch eine gewisse Analogie an der Hochhaltung des Gesetzes bei Sokrates (Mem. IV. 4). Diese Züge reichen aber nicht aus, um die eigentliche Intention dieses Staatsideals und seinen logischen Zusammenhang mit der stoischen Ethik klarzustellen. Gegen die Wellmannsche Annahme spricht schon, dass sich einer der eigenartigsten Züge, die Weiber- und Kindergemeinschaft, noch bei Chrysipp findet. Im Allgemeinen darf vermutet werden, dass von den älteren Stoikern vornehmlich die individualethische Verfälschung des Sokratesbildes zum abstrakt menschlichen Morallehrer und

Tugendmuster ausgegangen ist, die das spätere Altertum beherrscht und wie bei Dio Chrysostomus, so anscheinend auch bei den späteren Stoikern, einem Cornutus und Musonius, in paränetischem Sinne verwandt worden ist. (Vgl. Zeller III. 1, S. 818).

Bei den Epikureern wurde die Verkleinerung aller bedeutenden Denker systematisch betrieben. Dass dies schon von Epikur selbst und seinem Lieblingsschüler Metrodor geübt wurde, bezeugt Plutarch (Contra Epic. beatitud. 2, s. Usener Epicurea S. 175) ausdrücklich, indem er erklärt, gegen die beiden Genannten sei der Schmäher Kolotes ein wahrer Lobredner und eine Liste der gröbsten Schimpfwörter aufführt, die sie gegen die ersten Namen der Philosophie, unter denen auch Sokrates aufgezählt wird, schleuderten. Ob Epikur irgend welche genauere Vorstellung von der Lehre des Sokrates hatte, ist nicht bekannt; dass er an ihm (nach Cic. Brut. 85, 292) die Ironie tadelte, ist dafür noch nicht beweisend, da diese ja vorwiegend an dem platonischen Sokratesbilde hervortritt. Auch Kolotes tadelte (nach Plutarch adv. Kolot. 18) die sokratische Behauptung des Nichtwissens als eine ἀλαζόνεια, d. h. eine trügliche Ziererei. Auch die übrigen von Plutarch in der Schrift gegen Kolotes (Kap. 17—21) angeführten Vorwürfe dieses Epikureers gegen Sokrates betreffen keine wesentlichen Punkte des Systems und wenn der Epikureer Zeno, der Lehrer Ciceros, Sokrates einen scurra Atticus nannte (Cic. nat. deor. I. 34, 39), so ist dies vielleicht auch nur als Tadel der sokratischen Ironie gemeint. Somit beruht nicht einmal ihre schmähsüchtige Polemik, soweit wir erkennen können, auf einem tieferen Verständnis der Lehre. Direkte Entlehnungen oder Beeinflussungen, die als Zeugnis für den wahren Bestand und systematischen Zusammenhang der Sokratik dienen könnten, würden bei ihnen auch wohl dann nicht anzutreffen sein, wenn mehr von der epikureischen Literatur erhalten wäre, als thatsächlich der Fall. In dem grundlegen-

den Punkte der Sokratik, der Behandlung von Haus und Staat, findet ein diametraler Gegensatz statt und so ist auch die Ableitung und Begründung der Tugenden eine gänzlich verschiedene. Höchstens könnte bei den Lehren vom selbstischen Grundwillen und vom Werte der Enthaltsamkeit und Bedürfnislosigkeit eine Beeinflussung durch die Sokratik stattgefunden haben.

Auch die Schriften der Skeptiker liefern keinen aus einer erkennbaren Beeinflussung resultierenden Ertrag für den sokratischen Lehrzusammenhang. Cicero kennt die Memorabilien und hat ihnen manche Einzelgedanken entlehnt, aber eine Beeinflussung durch das Detail der Sokratik oder Auseinandersetzung mit wesentlichen Zügen derselben findet sich auch bei ihm nicht.

In den späteren Jahrhunderten des Altertums erlischt mit dem Aufhören der freien Staatsverfassungen auch das Interesse am Staatsleben. Damit kommt auch der beste Staat als Problem der Philosophie mehr und mehr in Wegfall und so schwindet die letzte Hoffnung auf eine etwaige Nachwirkung des sozialen Grundstrebens bei Sokrates, er ist und bleibt der tugendhafte Moralist.

In der weltflüchtigen Erlösungslehre der Neuplatoniker finden zwar auch die ethischen und politischen Tugenden ihre Stelle, eine Beeinflussung durch die sokratischen Bestrebungen aber kann hier von vornherein auch nicht einmal erwartet werden.

8. Ergebnis.

Das Resultat dieser Durchmusterung der Literatur, um Bestätigungen für das aufgestellte Lehrsystem des Sokrates zu finden, ist kein glänzendes. Aber Einiges ist doch gewonnen. Wir finden, dass gleichzeitig mit und unmittelbar nach Sokrates und im Anschluss an ihn eine Richtung auf Sozialethik im Dienste der Sozialeudaimonie stark hervortritt. Wir müssen annehmen, dass diese ihren hauptsächlichsten

Impuls von Sokrates empfangen hat und dass deshalb Sokrates so gewesen ist, wie ich ihn dargestellt habe. So wird es auch verständlich, was bei den herkömmlichen schwankenden Auffassungen kaum recht begreiflich ist, warum sein Wirken eine Hauptepoche, einen völlig neuen Ausgangspunkt in der Entwicklung der ganzen antiken Philosophie darstellt. Sokrates ist dadurch epochemachend, dass er zuerst in nachhaltiger und nachwirkender Weise das Prinzip der Eudämonie, wenn auch zunächst in der Form der Sozialeudämonie, in den Mittelpunkt stellt. Er formuliert noch nicht das Thema der späteren eudämonistischen Individualethik, aber er leitet die Übergangsepoche ein, aus der nachher, Hand in Hand mit dem hoffnungslosen Sinken der öffentlichen Zustände, jene individualistische Entwicklung sich folgerichtig herausbilden musste, und so hängt an ihm, vermittelt durch verschiedene Übergangsphasen, die ganze nachfolgende Entwicklung der antiken Philosophie nach ihrem zentralen Charakter als eudämonistische Ethik. Die Sozialethik im Dienste der Sozialeudämonie wird teilweise schon bei seinen unmittelbaren Nachfolgern und später immer mehr zur Individualethik im Dienste der Individualeudämonie. Das durch ihn in den Mittelpunkt gerückte Problem der Eudämonie führt zunächst in der Übergangszeit als Eudämonie für die Gesamtheit zu staatlichen Reformideen; später, indem das Individuum sich auf sich selbst zurückzieht, zu der in den Mittelpunkt tretenden Lehre vom τέλος oder höchsten Gute des Individuums. Zunächst haben wir, wo ein Staatsideal auftritt, mit höchster Wahrscheinlichkeit direkte oder indirekte Beeinflussung durch Sokrates zu konstatieren. Noch indirekter hängt sodann die ganze nachfolgende Individualisierung des Eudämonieproblems von der Sokratik ab. Die sozialeudämonistische Behandlung desselben charakterisiert sich als Übergangsperiode; zu-

nächst für diese ist vornehmlich Sokrates epochemachend. Auf ihn führen, vornehmlich durch Plato, die Fäden dieser Übergangsentwicklung zurück. Indirekt aber hängt an ihm auch die für das Altertum endgültige Entwicklung des axiologischen Individualismus, der schon bei seinen unmittelbaren Schülern neben dem Sozialeudämonismus hervortritt und später mehr und mehr die Überhand gewinnt, bis er allein dass Feld behauptet. So tritt die epochemachende Bedeutung der Sokratik für den weiteren Entwicklungsgang der antiken Philosophie in ein helles Licht. Von ihr hängen zwei grosse Perioden der antiken Philosophie ab, die noch vorwiegend sozialeudämonistische Übergangsperiode und die bis zur Negation der Eudämonie im Neuplatonismus und seinen Vorläufern reichende Periode der individualeudämonistischen Ethik.

Wir haben aber ferner erkannt, dass dieser pragmatische Zusammenhang ein schon für das Bewusstsein des Altertums selbst verdunkelter war und haben auch die Ursachen dieser Verdunkelung erkannt. Zunächst ist das Altertum überhaupt nicht zu einer historisch pragmatischen Auffassung des Entwicklungsganges seiner Philosophie gelangt und hat schon deshalb auch Sokrates in diesem Entwicklungsgange nicht die ihm zukommende Stelle anzuweisen, ihn nicht konkret zu rubrizieren vermocht und hat nichts Rechtes mit ihm anzufangen gewusst. Dazu kam für Sokrates insbesondere noch eine ganze Reihe spezieller erschwerender Umstände. Sein eigenes literarisches Schweigen; die verschwommene Darstellung Xenophons als Historiker des Sokrates, die Trivialisierung der sokratischen Gedanken in dessen eigenen philosophischen Erzeugnissen, ferner das subjektive, noch dazu den Sokrates selbst als Mundstück gebrauchende Umspringen mit der Lehre des Meisters, die Zwischenschiebung dieses subjektiv umgemodelten Bildes zwischen das historische Urbild und die Nachwelt seitens eines Plato und Antisthenes: das sind die

Ursachen, die abgesehen von dem allgemeinen pragmatischen Unvermögen des Altertums auf dem philosophiehistorischen Gebiete die mangelnde historische Würdigung des Sokrates erklären.

Für uns kommt sodann, wie uns ebenfalls die vorstehende Durchmusterung deutlich zum Bewusstsein bringen musste, noch der weitere Übelstand hinzu, dass von den ursprünglich vorhandenen Zeugnissen, mögen sie nun beschaffen gewesen sein, wie sie wollen, ein sehr grosser, vielleicht besonders charakteristischer Teil verloren ist. Selbst die gewiss spärlichen und unzulänglichen Möglichkeiten einer wirklich historischen Information über Sokrates, über die das Altertum verfügte, sind für uns grossenteils verloren und wegen dieser ungeheuren Lücken in der Literatur vermögen wir nicht einmal den Gang der Auffassung und Beurteilung des Sokrates im späteren Altertum mit einiger Vollständigkeit zu verfolgen.

Eine solche Erkenntnis der Gründe einer negativen Thatsache ist aber auch eine Erkenntnis; sie gewährt wenigstens die Beruhigung, dass hier nichts weiter zu gewinnen, also auch nichts zu versäumen ist. Wir sind somit für die Richtigkeit des in Teil II gegebenen Aufbaus fast ganz auf die Überzeugung von der nicht nur subjektiv intentionellen und gutgläubigen, sondern auch objektiv in Bezug auf die chronikmässige Überlieferung des Buchstabens der Sokratik zuverlässigen Historizität Xenophons und von der methodischen Berechtigung und Korrektheit des eingeschlagenen Verfahrens zur Gewinnung eines vollkommenen und zusammenhängenden Bildes aus der xenophontischen Überlieferung angewiesen, aber wir haben doch wenigstens einige bestätigende und die Wahrscheinlichkeit erhöhende Züge, sowie ferner die Gewissheit, dass und warum nichts weiter zu erlangen ist, auf unserer mühseligen Wanderung gewonnen. Und das muss und kann uns genügen.

Anhang.

Die Memorabilien als Schullektüre.

Von einseitig philologischer Seite besteht vielfach die Geneigtheit, die xenophontische Sokratesschrift aus Gründen, die eigentlich der Sache selbst fern liegen, als Schullektüre zu empfehlen. Sie bietet bei sprachlicher Korrektheit sprachlich und vermeintlich auch inhaltlich keine erheblichen Schwierigkeiten, führt lebendig in manche Partieen des antiken Lebens, der antiken Sitte und Denkweise ein und behandelt eine Erscheinung, die vor allen Gestalten des Altertums mit dem Nimbus des Bedeutenden, Ehrwürdigen und Populären umkleidet ist.

Von einer nicht rein philologischen, sondern tiefer kulturhistorischen Begründung der Auswahl aus könnte nur der letzte Gesichtspunkt in Betracht kommen. Massgebend müsste dabei die doppelte Frage sein: Kann überhaupt der Jugend die Bedeutung des Sokrates im Entwicklungsgange der Kultur und des menschlichen Denkens in plastischer und eindrucksvoller Weise verständlich gemacht werden? Und ferner: Sind die Memorabilien das geeignete Hülfsmittel hierzu?

Die erste dieser beiden Fragen kann nicht unbedingt verneint, ja sie müsste für einen richtigen Betrieb des höheren Unterrichts sogar emphatisch bejaht werden. Sokrates, der erste Befürworter einer sozialeudämonistischen Reform des Gesellschaftslebens, der erste Anwalt eines gesellschaftlichen

Zustandes, in dem das gemeine Beste, die allgemeine Wohlfahrt und Glückseligkeit durch eine wahre Aristokratie, durch die Herrschaft der intellektuell, technisch und moralisch Tüchtigsten herbeigeführt wird; welch bedeutsamer Gegenstand für einen Unterricht, bei dem das sachlich kulturhistorische Interesse das formal sprachlich-philologische und das bloss antiquarische überwiegen soll! Ein solcher Markstein im Kulturgange der Menschheit müsste bei einem genetischen Kulturunterrichte (vergl. mein System der Pädagogik S. 149 ff.) unbedingt der Erkenntnis und dem Verständnis der Jugend nahe gebracht werden und dies müsste somit auch möglich sein.

Etwas schwieriger aber gestaltet sich die Frage, ob die Lektüre der Memorabilien das geeignete Hülfsmittel zur Realisierung dieser Aufgabe wäre. So wie sie sind, jedenfalls nicht. Das verschwommene und zusammenhangslose Bild der Sokratik, das hier geboten wird, kann so, wie es ist, die eben bezeichnete Erkenntnis nicht vermitteln. Eine Lektüre der Memorabilien, die ohne bedeutendes Zuthun eines völlig mit der Sachlage vertrauten Lehrers einfach Kapitel für Kapitel herunterarbeitete, könnte neben der Vermittelung einiger vagen Notizen und Züge von Sokrates nur verwirren, das Denkvermögen herabstimmen und langweilen. Nur ein Lehrer, der ganz auf der Höhe des Verständnisses stände und von einem einheitlichen Gesichtspunkte aus die Lektüre anzuordnen und das Gelesene zu erläutern verstände, könnte aus unserer Schrift den gewünschten hohen kulturgeschichtlichen Ertrag herausziehen. Für eine in diesem Sinne zu treffende Auswahl, Reihenfolge und Behandlung bietet die vorliegende Schrift eine ausreichende Anleitung, zu der nichts hinzugefügt zu werden braucht. Wer im Sinne meiner Auffassung die Memorabilien beherrscht, wird schon wissen, was herauszugreifen und zu betonen ist und in welcher Reihenfolge, was als getrübte und unzureichende Darstellung des echt Sokratischen bei Seite zu lassen

und durch freie Erläuterung zu ersetzen ist, um den wahren und vollen Zusammenhang des sokratischen Systems zu gewinnen. Wer wollte es z. B. unternehmen, durchschnittliche Obersekundaner mit Abschnitten, wie III. 8, 1—7, III. 9, 4 ff., IV. 6, 2—11 unter unverhältnismässigem Zeitaufwande und dennoch höchst problematischem Erfolge zu plagen? Auch Nebensächliches oder Ungeeignetes, wie III. 8, 8 ff., III. 10 f. und III. 13 müsste weggelassen werden. Im Übrigen wären bei einer so geleiteten Lektüre die Memorabilien eines der für die Schullektüre wertvollsten und unentbehrlichsten Stücke, dem z. B. aus der vielfach mit viel Zeitaufwand und wenig Erfolg betriebenen Platolektüre kaum etwas an die Seite gesetzt werden könnte. Dürfte doch aus Plato z. B. keinesfalls die Apologie, keinesfalls solche Dialoge, wie Laches, Charmides oder Lysis, zum Gegenstande der Schullektüre gemacht werden. Selbst der Protagoras sollte nur teilweise und vollends die späteren Dialoge nur in sorgfältiger und zielbewusster Auswahl gelesen werden.

Sollte aber der Lehrer eine so intime und tiefdringende Stellung zu unserer Schrift einzunehmen nicht willens sein, sondern nur geneigt, wegen des ihr beiwohnenden Interesses einen eingeschränkten und sozusagen nur exoterischen Einblick in dieselbe zu vermitteln, so müsste es sich um Auswahl der an sich selbst, rein menschlich, verständlichsten und zugleich der Darstellung nach abgerundetsten und klassisch vollendetsten Abschnitte handeln. Immerhin würde es auch bei einer solchen exoterisch bleibenden Lektüre möglich und empfehlenswert sein, zwar vom xenophontischen Plane und der daraus resultierenden Anordnung den Schülern Kenntnis zu geben, bei der Lektüre aber eine Auswahl und Reihenfolge zu befolgen, die wenigstens die wesentlichsten Teile des Systems den Grundzügen nach zur Anschauung brächte. In diesem Sinne könnte z. B. das Gespräch mit dem jüngeren Perikles III. 5 mit seiner Hervorhebung der Schäden in den

athenischen Zuständen und der vertrauensvollen Stimmung des Sokrates dem Volke gegenüber den Anfang machen; dann das die ἀλαζόνεια im weitesten Sinne kritisierende Kapitel I. 7 folgen; daran müssten sich dann die hauptsächlichsten, die Heranbildung der wahren ἀρχικοί betreffenden Abschnitte anschliessen: einleitend IV. 1 und 2; dann betreffend die Frömmigkeit IV. 3, die Gerechtigkeit IV. 4, woran sich noch II. 2 in Auswahl als Illustration der Dankbarkeit anschliessen könnte. Für die Tapferkeit ist am meisten charakteristisch III. 9, 1—4, für die Enthaltsamkeit II. 1, nebst I. 5 und IV. 5, für die generell technische Ausbildung IV. 7 und III. 12, für die spezialtechnische III. 7 und 6, sowie III. 1—4, endlich als Abschluss IV. 8. Bestände das Bedürfnis nach Erweiterung dieses engsten Kreises, so könnten z. B. noch die Abschnitte herangezogen werden, in denen Sokrates selbst als Muster für die von ihm aufgestellten Tugenden geschildert wird, wie I. 1 und I. 3, 1—4 für die Frömmigkeit, II. 7—10 für die Gerechtigkeit als Hülfsbereitschaft, I. 2, 1—8 und I. 3, 5 ff. für die Enthaltsamkeit u. s. w.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Nachtrag.

Erst nachträglich ist mir die Ausgabe der platonischen Apologie von Schanz (Tauchnitz 1893) zu Gesichte gekommen. Dieser Autor lässt sich in seiner sehr ausführlichen Einleitung zwar nicht auf den Hauptpunkt meiner Untersuchung, den Inhalt der Memorabilien und ihre Bedeutung für die wahre Lehre des Sokrates, ein, stimmt aber in einigen Nebenpunkten mit meinen Resultaten überein. So erkennt auch er in den auf den κατήγορος bezüglichen Abschnitten der Memorabilien, zu denen er unter Verweisung auf meinen Aufsatz im „Archiv" auch Mem. II. 2—10 rechnet, einen durch die Rede des Polykrates veranlassten „Einschub" an. So erklärt auch er die platonische Apologie für fictiv, freilich nur in dem Sinne, dass Plato hier in der Einkleidung der Prozessrede den historischen Sokrates verteidigen und sein Lebensbild für die Nachwelt entwerfen soll. Er selbst muss jedoch auf Grund seiner Auffassung von der echten Sokratik die Historicität der platonischen Schilderung wieder einschränken (S. 108 f.). Auch diesen Ausführungen gegenüber muss ich bei meiner Auffassung der Apologie als einer rein platonischen Lehrschrift stehen bleiben.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (O. Beck) in München.

Kürzlich ist in unserem Verlage ferner erschienen:

Geschichte
des
antiken Kommunismus
und
Sozialismus
von
Dr. **Robert Pöhlmann,**
ord. Professor der alten Geschichte an der Universität Erlangen.

(In 2 Bänden.)

Erster Band.

39 1/2 Bog. 8°. Eleg. geh. 11 M. 50 ₰ In Halbfrz. geb. 13 M. 50 ₰

Zur Charakterisierung des vorliegenden Werkes fügen wir aus einer der Besprechungen folgenden Auszug bei:

„Es waren ganz gleichartige Erscheinungen, die im fünften Jahrhundert v. Chr. vereinzelt und im vierten ganz allgemein den Drang nach sozialen Reformen erzeugt, und die wiederum in unserem Jahrhundert die Regierungen, die Gesellschaft und die Wissenschaft dahin gebracht haben, derselben Frage ihre Aufmerksamkeit zu widmen. Damals wie jetzt hatte die wirtschaftliche Entwickelung dahin geführt, daß Grundbesitz und Kapital in den Händen Weniger sich häuften und daneben das Elend in den breiteren Schichten der wirtschaftlich Schwächeren zunahm, obschon der antike Staat, insbesondere die Demokratie von Athen, dessen Linderung zu ihren Pflichten gerechnet hat. Damals wie jetzt hatte der wirtschaftliche Gegensatz in dem der politischen Parteien seinen Ausdruck gefunden, damals wie jetzt hielten es die Sozialreformatoren für ihre Pflicht, die Gesellschaft aus dem Banne des Egoismus aufzurütteln und sie daran zu mahnen, des Wohles der Allgemeinheit eingedenk zu sein, wenn sie nicht des Rechtes auf den Fortbestand verlustig gehen wolle. Damals wie jetzt versuchte man, durch geeignete Vorschläge die staatlichen Einrichtungen so umzugestalten, daß die vorhandenen Uebel beseitigt und ihre Wiederkehr in der Zukunft unmöglich gemacht werden sollte. . . .

„Aus dem wenigen, was soeben mehr angedeutet als ausgeführt worden ist, ergibt sich, daß das Studium der wirtschaftlichen Verhältnisse des Altertums und der sozialen Anschauungen der großen griechischen Staatslehrer auch für uns Moderne aktuelle Bedeutung gewinnen kann. Die Verhältnisse der Gegenwart und die dadurch bedingten sozialtheoretischen Spekulationen und sozialgeschichtlichen

Forschungen haben ein lebhaftes Interesse für diese Fragen erweckt, und deshalb darf das kürzlich erschienene Buch von R. Pöhlmann schon um seines Gegenstandes willen auf zahlreiche Leser rechnen. Der Verfasser ist aber als gründlicher Kenner der neueren wirtschaftsgeschichtlichen Literatur und der modernen sozialistischen Theorien ganz besonders berufen gewesen, das Verständnis dieser Seite der antiken Staatslehre und des antiken Staatslebens zu fördern und in weiteren Kreisen zu begründen.

„Wie auf allen anderen Gebieten ist die Forschung der Griechen auch auf dem der Sozialphilosophie allen kommenden Zeiten vorangeeilt und zu Ergebnissen gelangt, die heute noch die ernsteste Berücksichtigung verdienen. Pöhlmann's Buch ist vorzüglich geeignet, dieser Erkenntnis im deutschen Publikum Bahn zu brechen. Es bedarf derselben, um in dem Streit über den Wert des klassischen Studiums sich eine richtige Meinung zu bilden."

Ferner ist soeben erschienen:

Orpheus.

Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion

von

Ernst Maass,

ord. Professor der klassischen Philologie in Marburg.

Mit zwei Tafeln. 21½ Bog. gr. 8⁰. Geh. 8 ℳ.

Früher erschien:

Geschichte der alten Philosophie

von

Dr. W. Windelband.

Nebst einem Anhang über die Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum

von

Dr. Siegmund Günther.

21½ Bog. Lex.-8⁰. Geh. 5 ℳ 50 ₰; in Halbfranz geb. 7 ℳ 20 ₰.

Bayerische Staatsbibliothek München

Robert K[illegible]tterer
25. Okt. 1993
Buchbinderei

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Döring, August,

Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem neuer Versuch zur Lösung des Problems der sokratischen Philosophie

München 1895

Ph.u. 136 K
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879327-3